Philosophie

Gewißheit und Wahrheit bei Augustinus

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

Von

Maria Simon

aus Münstereifel

Dissertations-Druckerei Heinr. & J. Lechte, Emsdetten (Westf.)

1938

Berichterstatter: Professor Dr. Behn.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Literaturverzeichnis.

Baeumker, Cl.: Die patristische Philosophie, Leipzig u. Berlin 1913.

Bardenhewer, O.: Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg 1924.

„ Patrologie, Freiburg 1910.

Bertrand Louis: Der hl. Augustin. Übertragen von M. E. Graf von Platen-Hallermund, Paderborn 1928.

Böhringer, P.: Aurelius Augustinus, der Bischof von Hippo, Stuttgart 1877.

Buchberger, M.: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1930.

Cayré, F.: La contemplation Augustienne, Paris 1927.

Cunningham, W.: S. Augustin and his place in the history of christian thought. London 1886.

Dilthey, W.: Einleitung in die Geisteswissenschaften I, Leipzig 1883.

Dyroff, A.: Über Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift De Ordine; in Grabmann-Mausbach: Aurelius Augustinus, Festschrift der Görres-Gesellschaft, Köln 1930.

Geyser, J.: Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit bebesonderer Berücksichtigung Max Schelers, Münster 1923.

„ Die erkenntnistheoretischen Anschauungen Augustins zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit; in: Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus, Festschrift der Görres-Gesellschaft, Köln 1930.

Grabmann, M.: Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken, in: Grabmann-Mausbach, Aurelius Augustinus, Festschrift der Görres-Gesellschaft, Köln 1930.

Grabmann, M.: Die Grundgedanken des hl. Aurelius Augustinus über Seele und Gott, Köln 1929.

Gilson, E.: Introduction dans la philosophie de Saint Augustin, Paris 1929.

Harnack, A.: Die Retraktationen Augustins. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1905.

„ Augustin, Reflexionen und Maxime, 1922.

„ Augustins Confessionen, Gießen 1894.

Hatzfeld, Ad.: Saint Augustin, Paris 1898.

Hertling v.: Der Untergang der antiken Kultur, Augustin. Mainz 1902.

Hessen, J.: Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustin, Münster 1916.

„ Augustin und die thomistische Erkenntnislehre, Paderborn 1921.

„ Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt, Münster 1920.

„ Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustin. Paderborn 1919.

„ Augustin und seine Bedeutung für die Gegenwart, Stuttgart 1924.

Holl, K.: Augustins innere Entwicklung. Berlin 1923.

Huber, J. Die Philosophie der Kirchenväter 1859.

Jansen P. B. S. J.: Zur Lehre des hl. Augustinus von dem Erkennen der Rationes aeternae, in Grabmann-Mausbach: Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft, Köln 1930.

Kauff, H.: Die Erkenntnislehre des hl. Augustin und ihr Verhältnis zur platonischen Philosophie, I. Teil: Gewißheit und Wahrheit. M.-Gladbach 1899.

Kälin, B.: Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, Sarnen 1920.

Kratzer, A.: Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus. München 1913.

Leder, H.: Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und Descartes. Marburg 1901.

Lesaar, H. H.: Der hl. Augustin. München 1930.

Mausbach, H.: Die Ethik des hl. Augustinus. Freiburg 1909.

Naville, H. A.: St. Augustin. Etude sur la développement de sa pensée jusqu' à l'époque de son ordination, Genf 1872.

Ott, W.: Über die Schrift des hl. Augustinus, De Magistro, Hechingen 1898.

Popp, J.: St. Augustins Entwicklungsgang und Persönlichkeit. 1908.

Rintelen, Fr. J. v.: Deus bonum omnis boni. Augustinus und modernes Wertdenken, in Grabmann-Mausbach: Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft, Köln 1930.

Seeburg, R.: Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, Leipzig 1923.

Schmaus, M.: Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Münster 1927.

Storz, J.: Die Philosophie des hl. Augustinus. Freiburg 1882.

Stöckl, A.: Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit. 1859.

„ Geschichte der christlichen Philosophie z. Zt. der Kirchenväter, 1891.

Schanz, M.: Römische Literaturgeschichte IV.

Thimme, W.: Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung. Berlin 1908.

Wörter, F.: Die Geistesentwicklung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe. Paderborn 1892.

Inhaltsverzeichnis

Seite:

Möglichkeit der Gewißheit 9

Gewißheit des Selbstbewußtseins 12

Gewißheit durch Vernunfttätigkeit. 14

Gewißheit bei der Schau 15

Gewißheit des Glaubens 28

Augustins dreifacher Wahrheitsbegriff: 35

Metaphysischer Wahrheitsbegriff 36

Ontologischer Wahrheitsbegriff 37

Logischer Wahrheitsbegriff 37

Objektive und subjektive Gewißheit 39

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546406_0132

Die auf den ersten Blick überraschend wirkende Tatsache, daß Augustinus während der Frühperiode seiner schriftstellerischen Tätigkeit unmittelbar vor und nach der Bekehrung immer wieder die Philosophie auf den Schild erhebt[1], wird dadurch verständlich, daß die Philosophie für ihn nicht als Sonderwissenschaft mit einem scharf abgegrenzten Gegenstandsgebiet der Theologie und religiösen Weltanschauung wesensfremd gegenübersteht, daß vielmehr ihr Verhältnis zueinander durch ihre gegenseitige Durchdringung und Verschmelzung bestimmt ist. Andererseits lassen sich die vorwiegend rein philosophischen Gedankengänge der Erstlingswerke aus seiner damaligen Geisteshaltung verstehen. Als Neuling in der christlichen Lehre bewegte sich sein Geist, wie er selbst im 9. Buch der Confessiones gesteht, noch in den Bahnen der alten Schule.

Nicht derart hat er den skeptizistischen Standpunkt überwunden, daß er in erschlaffender Resignation der auctoritas die Stelle einer versagenden individuellen ratio anweist, sondern sich auf die naturhafte Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Vernunft zurückbesinnt und beide als gleichberechtigte Erkenntnisquellen gelten läßt[2].

Erst nachdem ihm Plotin die intelligible Welt verstandesmäßig erschlossen und die christliche Lehre mit Vernunft-

---

[1] . . . nullam mihi videri prosperam fortunam, nisi quae otium philosophandi daret; . . . Contra Academicos Lb. II, c 2; 4.

[2] Zum Lernen (und ohne Lernen kein Wissen) aber werden wir ja ohne Zweifel durch zwei gewichtige Dinge angespornt, durch Autorität und eigene vernünftige Überlegung. Für mich aber steht es fest, niemals von Christi Autorität abzuweichen, da es eine wirksamere nicht gibt. In Dingen aber, die der feinsten Überlegung zugänglich sind, geht meine Neigung mit Ungeduld geradezu dahin, die Wahrheit nicht nur im Glauben, sondern auch mit dem Verstand zu umfassen, und dafür glaube ich gerade bei den Platonikern zu finden, was unserer Religion nicht widerstreitet. C. Acad. III, 20; 43.

gründen dargestellt hat, waren für ihn die letzten Bedenken gegen die Anerkennung der inspirierten Schriften, die ihm die Glückseligkeit garantierten, ausgeräumt. Und der Besitz der Glückseligkeit = Weisheit war ihm seit der Lektüre des Hortensius allein das Ziel seiner Spekulationen. . . nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit. . . De Civ. Dei XIX, 1; 3. Philosophie ist Kult der Weisheit. Höchste Weisheit ist Gott. Ihn besitzen, d. h. ihn genießen, heißt also, weise, glücklich sein. Der Besitz Gottes setzt aber seine Erkenntnis voraus, und dazu hat ihm Plotin den Weg gewiesen.

So stehn im Mittelpunkt seiner philosophischen Studien das Gottesproblem und — da die menschliche Seele die gleiche geistige Substanz besitzt und das Höhere ohne das Niedere nicht begriffen werden kann — die Frage nach der menschlichen Seele. Cuius duplex quaestio est: una de anima, altera de deo . . . illa nos dignos beata vita, beatos haec facit. De Ordine, II, 18; 47.

Es ist psychologisch verständlich, daß Augustin, dessen Geist lange in den Fesseln der akademischen Skepsis gefangen war, der Inangriffnahme metaphysischer Erörterungen über die Voraussetzungen der christlichen Lehre erkenntnistheoretische Untersuchungen vorausschickt.

Im Rahmen dieser schriftlich niedergelegten Überlegungen und unter Heranziehung späterer Abhandlungen soll die Stellung Augustins zum Gewißheits- und Wahrheitsproblem beleuchtet werden.

Möglichkeit der Gewißheit.

Angeregt durch die negative Kritik der menschlichen Erkenntnisfähigkeit vonseiten der Vertreter der skeptischen Richtung, faßt Augustin das Erkenntnisproblem an der Wurzel und wirft die Frage nach der prinzipiellen Leistungsmöglichkeit des Erkenntnisvermögens auf: Ist der menschliche Intellekt fähig zu wissen, d. h. mit Gewißheit die Wahrheit denkend zu erfassen? Mit ihrer Lösung steht und fällt die Aussicht auf Erreichung des glückseligen Lebens. Denn ein Glücklicher, d. h. Weiser ist nur der, der die Weisheit hat. Wer aber eine Lehre geistig besitzt, hat gelernt: wer gelernt hat, weiß; Falsches kann niemand wissen; also weiß der Weise die Wahrheit. (C. Acad.) Die Behauptung, aus der Wortdefinition gewonnen, soll im einzelnen bewiesen werden.

In Form einer Warnung, die er, zum Thema übergehend, vorher an seine Freunde richtet, gibt er schon Anhaltspunkte dafür, was er unter „wissen" verstanden haben will. „Doch jetzt sage ich euch beiden, hütet euch, daß ihr etwas zu wissen glaubt, außer was ihr so gelernt habt, wie ihr wenigstens das wißt, daß 1, 2, 3, 4 zu einer Summe zusammengezogen 10 gibt. Ebenso hütet euch zu glauben, ihr würdet in der Philosophie die Wahrheit nicht erkennen, oder man könne sie überhaupt nicht erkennen . . . Man darf an der Erkenntnis nicht verzweifeln, und offenkundiger wird sie sein, als jene Zahlen es sind." C. Acad. II, 3; 9.

Augustins Erörterungen kreisen um das Erkenntnisobjekt in seiner Bezogenheit auf den Menschen. Für ihn steht die Gewißheit als untrügliches Wahrheitsbewußtsein fest. Wie muß aber der Erkenntnisgehalt beschaffen sein, damit er als wahr erfaßt werden kann? „. . . wie ihr wenigstens das wißt, daß 1, 2, 3, 4 zu einer Summe zusammengezogen 10 gibt". Ein so gearteter Gedanke fordert meine Zustimmung heraus; über jeden Zweifel erhaben, übt er einen Zwang zur Anerkennung aus. Augustin nimmt also bei dieser Warnung

schon die Waffe in die Hand, mit der er die akademische Skepsis zu schlagen beabsichtigt: die Evidenz.

In der Tat führt er im 3. Buch Contra Academicos eine Reihe evidenter Wahrheiten auf. Zunächst wird nachgewiesen, daß die Akademiker mit der Berufung auf den Satz Zenos: Nur der Sinneseindruck könne begriffen und verstanden werden, der keinerlei Merkmale mit dem Falschen hat, in Widerspruch mit ihrer eigenen Ansicht geraten, da schon allein mit seiner Setzung eine gewisse Wahrheit behauptet wird. Wird er dagegen widerlegt, so ist erst recht die Möglichkeit des Wissens gesichert. Wenn aber auch unter Enthaltung eines positiven oder negativen Urteils nur das eine gesagt werden sollte: Entweder ist der Satz wahr oder falsch, so ist die Wahrheit dieses Urteils der Vernunft so einleuchtend, daß zugestimmt werden muß.

Es gibt eine Anzahl weiterer disjunktiver unbezweifelbarer Sätze: daß es bloß eine Welt gibt oder nicht bloß eine, daß im letzten Fall die Zahl der Welten begrenzt ist oder unbegrenzt, daß sie immer war und sein wird oder einmal angefangen hat, aber niemals aufhören wird. (C. Acad. III, 10; 23) Diese Sätze schließen sich durch ihre Entweder-oder-Formulierung gegenseitig aus. Sie können demnach der Vernunft gegenüber ihren Wahrheitscharakter nachweisen.

Was den Inhalt der Sätze angeht, so ist sich Augustin der stillschweigenden Voraussetzung der Existenz der Welt bewußt. Aber der Vorwurf der Akademiker trifft ihn nicht. Welt ist für ihn der Ausdruck dessen, was seine Sinne ihm vermitteln. Die Frage nach der Kompetenz der Sinnesorgane, ob sie die Außenwelt adäquat erfassen, steht nicht zur Diskussion. Seine Urteile meinen nicht die Welt an sich, sondern ihre Erscheinung, sagen nichts über das Verhältnis dieser zur Wirklichkeit aus. Aber daß dem Menschen Dinge erscheinen und nicht nichts — daß er also Wahrnehmungsakte vollzieht — ist und bleibt eine feststehende Tatsache, die niemand, auch nicht der Akademiker, in Abrede zu stellen vermag. Ob man wacht oder träumt, diese Wahrnehmungswelt existiert unabhängig vom menschlichen Bewußtsein, und ebenso unabhängig vom erkennenden Verstand behalten die erwähnten disjunktiven Urteile ihren allgemeingültigen Charakter, wie auch der mathematische Satz, daß $3 \cdot 3 = 9$ ist, wahr sein

muß, selbst wenn die ganze Menschheit träumt. Kein vernünftiger Geist kann umhin, die Wahrheit dieser Urteile durch ihren apriorischen Charakter mit zwingender Denknotwendigkeit anzuerkennen.

Im übrigen biete die Dialektik, das Wissen von der Wahrheit eine Fülle absoluter, in sich wahrer Urteile (in se ipsa vera), die aller skeptischen Anfechtung standhalten. Das sind zunächst alle disjunktiven und hypothetischen Sätze wie: Wenn es vier Elemente in der Welt gibt, dann gibt es keine fünf; dieselbe Seele kann nicht zugleich sterblich und unsterblich sein. Entweder sind wir wach, oder wir schlafen. Unbezweifelbare Gültigkeit haben auch die Wahrheiten über das Verhältnis der beiden Glieder jener Sätze. Trifft in hypothetischen Urteilen der Vordersatz zu, dann besteht auch der nachfolgende zu Recht: Es gibt vier Elemente in der Welt; also gibt es keine fünf. Wird bei disjunktiven Gegensätzen der erste Satz verneint, ist der folgende gesichert: Wer nicht wach ist, schläft.

Diesen apriorischen Sätzen werden später Wahrheiten von derselben Evidenz hinzugefügt: die ethischen und ästhetischen Normen, die dem Menschen vor aller Erfahrung gegeben sind. Hierher gehören die ethischen Forderungen, das Bessere dem Schlechteren vorzuziehen, jedem das Seine zu geben sowie die Gesetze der Ästhetik, nach deren Maßstab die Werturteile über das Schöne gebildet werden, und deren Anerkennung sich niemand entziehen kann. De lib. arb. II, 10; 28, II, 16; 41.

Gewißheit des Selbstbewußtseins.

In der gleichzeitig mit Contra Academicos entstandenen Schrift De beata vita schreitet Augustinus über diese zwangsläufig geforderten Gegenargumente hinweg zu dem ihm originären Prinzip der Bewußtseinsgewißheit, das in der Folge für seine philosophischen Spekulationen von fundamentaler Bedeutung werden sollte. Der Mensch, mag er alles dahingestellt sein lassen, weiß um seine primitivste Daseinsform; daß er lebt, daß er aus Körper und Seele besteht, und, wie er im zweiten Buch der Soliloquien noch ergänzt, daß er denkt. Ergo esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis.

Er weiß zunächst, daß er ist, daß er ein Stück der seienden Wirklichkeit ist wie der Stein und jeder leblose Körper überhaupt. Die gewisseste und dem Ursprung nach die erste aller Erkenntnisse ist die unseres eigenen Seins (De lib. arb. II, 3; 7); sie wird in reiner Erfahrung, ohne Vermittlung der Sinnesorgane und Einschaltung der trügerischen Fantasie vollzogen, ihre Gewißheit beruht allein auf der Evidenz der unmittelbaren Bewußtseinsgegebenheiten. (De Civ. Dei XI, 26.

Als animalisches Wesen weiß er sodann um die Eigenart seiner Seinsweise, die ihn mit der Tierwelt verbindet: daß er lebt. A.: . . . Et dic mihi, utrum certissimum sit tibi vivere te? E.: Hoc vero quid certius responderim? (De lib. arb. I, 7; 16). Auch Zeno, der Skeptiker, kann diese Tatsache nicht in Zweifel ziehen, da sie der Seele durch das innerste Wissen in unbedingter Gewißheit als wahrer Sachverhalt gegeben ist.

Er weiß endlich auch um die Funktionen seines Geistes, durch die er über die rein naturhafte Sphäre hinausragt, um sein cogitare, intelligere. Da die beiden Tatsachen, daß ich bin und lebe, gewiß sind, müssen beide als wahr eingesehn und anerkannt werden. Also ist auch das dritte gewiß: das intelligere. Mit gleicher Sicherheit ist er sich ferner der anderen Geistesakte bewußt, seines Wollens, wenn er einsehn will, um glücklich zu werden, seines Wissens, wenn

er hierum weiß. „Wo ist jemand, der nicht die Antwort: Vielleicht täuschst du dich, als Unverschämtheit empfände, wenn er sagt: ich will glücklich sein? Wenn er sagt: Ich weiß, daß ich dies will, und ich weiß, daß ich dies weiß, so kann er diesem zweifachen Wissen als drittes hinzufügen, daß er auch um dieses zweifache Wissen weiß . . .“ (De Trinitate Lb. XV, 12; 21).

Der theoretische Nachweis für die Gewißheit dieser Bewußtseinsfakta läßt sich dadurch erbringen, daß aufgezeigt wird, daß eine Täuschungsmöglichkeit ausgeschlossen und der Zweifel an ihrer Wahrheit ihrer Sicherstellung nicht hinderlich, sondern dienlich ist. Denn wer entgegnen wollte, man könne sich in diesem inneren Wissen täuschen, übersieht, daß er mit seiner Behauptung eine ungewollte Bestätigung der von ihm angefochtenen These liefert, denn sein Vorwurf selbst birgt die in Abrede gestellte fundamentalste aller Gewißheiten: wer nicht ist, und wer nicht lebt, kann nicht getäuscht werden. (De lib. arb. II, 3; 7. De Trin. XV, 12; 21. De Civ. Dei XI, 26). Dasselbe gilt für den, der glaubt, im prinzipiellen Zweifel die zuverlässigste erkenntnistheoretische Haltung gefunden zu haben. Denn der Zweifel an meiner Existenz ist Gewißheit über meine Existenz. Im Zweifel ist implicite unser Dasein und darüber hinaus noch eine Reihe von Bewußtseinsakten enthalten: erinnern, einsehen, wollen, denken, wissen, urteilen. „Auch wenn man nämlich zweifelt, lebt man; wenn man zweifelt, erinnert man sich, woran man zweifelt; wenn man zweifelt, sieht man ein, daß man zweifelt; wenn man zweifelt, will man Sicherheit haben; wenn man zweifelt, denkt man; wenn man zweifelt, weiß man, daß man nicht weiß; wenn man zweifelt, urteilt man, daß man nicht voreilig seine Zustimmung geben dürfe. Wenn also jemand an allem anderen zweifelt, an all dem darf er nicht zweifeln. Wenn es diese Vorgänge nicht gäbe, könnte er überhaupt über nichts zweifeln.“ (De Trin. X, 10; 14).

Es gibt also hier keinen Zweifel, der die Gewißheit des Ich aufhebt, sondern der sie bestätigt. Und wie im Zweifel, so ist auch in jedem bewußten psychischen Geschehen unser Sein enthalten. Qui autem intelligit, eum et esse et vivere certissimum est (De lib. arb. II, 3; 7). . . dum nos vivere scimus, dum meminisse nos, et intelligere, et velle certissimi sumus. . . De anima et eius origine. IV, 7; 9.

Gewißheit durch Vernunfttätigkeit.

Im zweiten Buch der Soliloquien und in De immortalitate anim..e unternimmt Augustin den Versuch, von der Gewißheit des Selbstbewußtseins aus im progressiven Beweisgang die Wahrheit von der Unsterblichkeit der Seele aus dem Wesen der Wahrheit logisch zu folgern, wobei die Argumente und Beweisführungen im einzelnen hierzu zum größten Teil der Erkenntnistheorie entnommen sind. Est enim recta ratiocinatio a certis ad incertorum indagationem nitens cogitatio. (De Immortalitate animae I, 1). Damit erkennt er, allerdings ohne theoretische Erörterungen über den Evidenzcharakter der durch diese Methode aufgefundenen Wahrheiten anzustellen, der Vernunft die Fähigkeit zu, durch den Akt des Schließens evidente Wahrheiten, von denen unmittelbare Gewißheit nicht zu erlangen ist, auf dem erwähnten Wege nicht nur schlechthin aufzuweisen, sondern auf Grund der Stringenz der logischen Folgerungen aus subjektiver Überzeugung heraus anzuerkennen. Denn darauf laufen ja seine ganzen Untersuchungen hinaus: zu wissen, d. h. mit unbezweifelbarer Gewißheit einzusehen. . . ego ipse omnia quae oravi, me dixi scire cupere . . . (Sol, I, 4; 9).

Das Gewißheitsargument, das er so in stillschweigender Voraussetzung für die Wahrheit der Resultate seiner philosophischen, besser vernunftgemäßen Spekulationen in Anspruch nimmt, hat er in De doctrina christiana II, 34; 52 in aller Deutlichkeit formuliert: „Wenn aber mit wahren und gewissen Sätzen solche, die noch ungewiß sind, in folgerichtigem Zusammenhang verbunden werden, dann müssen auch diese (bisher ungewissen) Sätze unbedingt gewiß werden . . ."

Auffällig wird in De beata vita immer wieder mit Berufung auf die Urheberschaft der Vernunft, des besten Bestandteils im Menschen, die durch ihre Leistung entwickelte Wahrheit als gesichert hingestellt, ein Zeichen, wie sehr Augustin in seinen jungen Jahren die ratio als Wahrheitsvermittlerin zu schätzen wußte. Kurz und bündig erklärt er: „Wenn aber die Vernunft bewiesen hat, daß sich dies so verhält, dann ist die Frage, wer glücklich ist, völlig gelöst" (c 4, 23) und legt Monika die Worte in den Mund: „Wenn die Vernunft zu diesem Urteil zwingt, kann ich es nicht bestreiten". (c 3, 21).

Gewißheit bei der Schau.

Nachdem so Augustinus die Möglichkeit der wahren Erkenntnis im Prinzip erwiesen hat, schaut er in den Büchern der Soliloquien in erster Linie nach den beiden Gewißheiten aus, die ihm als Grundlage zum Aufbau seines zukünftigen Lebens dienen sollen: Deum et animam scire cupio. I, 2; 7.

Im Vordergrund steht zunächst die Gotteserkenntnis. Plato und Plotin mögen Wahres über Gott gelehrt haben, ohne ein Wissen hiervon zu besitzen, wie auch er soeben geglaubte Wahrheiten ausgesprochen habe. Scire autem aliud est. I, 4; 9. Wissen wird nur durch den Intellekt begriffen, und gewußt ist nicht der Erkenntnisgehalt, weil er dem Erkenntnisgegenstand adäquat ist, sondern wenn er mit zwingender Notwendigkeit infolge seiner Evidenz Anerkennung fordert, d. h. überzeugende Gewißheit hervorruft. Man sieht, Augustin philosophiert nicht um der Theorie willen, sondern aus persönlichem Bedürfnis heraus und immer im Hinblick auf das ihm vorschwebende Ziel: die Eudämonie im sokratischen Sinne.

Wie also die Wahrheit nur durch das Moment der Evidenz vom Menschen erkannt werden kann, so muß auch das Wissen um Gott ein solches Kriterium aufweisen. In Bezug auf seinen Gewißheitscharakter besteht eine offensichtliche Konformität zwischen ihm und der Erkenntnis geometrischer Wahrheiten, im Erkenntnismodus differieren sie durch die Verschiedenartigkeit ihrer Gegenstände.

Gott ist höchster und zugleich letzter intelligibler Gegenstand und setzt als solcher zu seiner Erkenntnis einen spezifisch gearteten Akt im Menschen voraus: die Schau eines dem Geiste eigenen Auges. Es mag zugegeben werden, daß auch die reinen geometrischen Figuren, die Linie z. B., intelligibler Natur und dem Geistesauge zugänglich sind; ein Unterschied jedoch ist nicht zu leugnen. Während jene an empirischen Gegebenheiten dem geistigen Blick schaubar werden, ist Gott in unmittelbarer schlichter Hinwendung des Geistes gegeben.

Wie denkt nun Augustin im Besonderen über die Visio als Erkenntnisweise und deren Gewißheitsgrad?

Buch XII De Genesi ad Litteram behandelt die Visio als Erkenntnisweise. Augustin gesteht hier, daß er nicht mehr und nicht weniger als drei genera visorum kenne: 1.) corpore, 2.) spiritu, 3.) mente (29). In der

Visio corporalis

werden dem äußeren Menschen die dem sinnlichen Auge gegenwärtigen Dinge (corporalia), wie Himmel, Erde und alles daran Sichtbare erschlossen. (6, 7, 12).

An welche Bedingungen ist die körperliche Schau gebunden, und welche Bedeutung kommt ihr in erkenntnistheoretischer Beziehung zu? Sie setzt zunächst zwei Gegebenheiten voraus: auf der Subjektseite das Sinnesorgan — sensus —, auf der Objektseite den Gegenstand — res —. Die visio ist nun nichts anderes als vom Gegenstand geformter Sinn. Diese dem Sinn vom Körper eingeprägte Form ist Abbild — similitudo — des äußeren Gegenstands. Die Form des Gegenstands an sich und die von ihm im Sinn gezeugte Abbildform werden wegen ihrer engen Verknüpfung, obgleich die Substanz beider verschieden ist, nicht vom Sinn als zwei gesonderte Formen auseinandergehalten. Wir wissen darum durch nachträgliche Schlußfolgerung. (De Trinitate Lb XI, 2; 3, 4, 5). Kurz gefaßt: Im Sinn entsteht ein Bild des Gegenstands, dieses Bild ist seine Form, und die Form ist die Schau. Hieraus ergibt sich für das gegenseitige Verhältnis der beiden die Schau konstituierenden Elemente: Aktivität des Körpers als Erzeugerin der Form = Schau, Passivität des Sinnesorgans.

Was aber der Körper bzw. das Sinneswerkzeug leidet, kann der Seele als belebendes Prinzip nicht verborgen bleiben. (De Quantitate animae XXIII, XXV; De Musica VI, 5). Damit der Wahrnehmungsprozeß, der in der visio corporalis eingeleitet wurde, zum Abschluß gebracht wird, bedarf die körperliche Schau eines ergänzenden seelischen Aktes: Im selben Augenblick, da der äußere Gegenstand durch den Sinn des Körpers berührt wird, formt die Seele ein immaterielles Abbild von ihm in der visio spiritalis, so daß erst jetzt mit Bewußtsein wahrgenommen wird, denn nicht der Körper sentit, sondern die Seele durch den Körper, den sie gleichsam als

Boten benutzt (De Gen. ad litt. XII, 24; 51). So vollzieht im eigentlichen Sinn die mit dem Leib vermischte Seele durch ein leibliches Mittel, den Sinn, eine Wahrnehmung, und das in ihr entstandene Bild wird wiederum zum Gegenstand einer gesonderten, inneren, der

spiritalen Schau (visio spiritalis)

und zwar als similitudo corporum, die im Gedächtnis aufbewahrt ist. Visiones enim duae sunt, una sentientis, altera cogitantis. (De Trin. XI, 9; 16). Wie sich die Sehkraft der Augen beim Sehen dem Körper zuwendet, so die Sehkraft der Seele beim Denken dem Gedächtnisbild und „was für die Gestalt des Körpers, aus der der Sinn geformt wird, die Schau des Hinblickenden ist, ist die Schau des Denkenden für das Bild des Körpers, das im Gedächtnis hinterlegt ist, aus dem die Sehkraft der Seele geformt wird." (De Trin. XI, 4; 7).

Aktiv wirkt im Bereich der spiritalen Gegenstände das Abbild des Körpers vom Gedächtnis aus. Es formt die Sehkraft des Geistes d. i. spiritus, die vis animae quaedam mente inferior ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur. (De gen. ad. litt. XII, 9; 20). Die ihr eingeprägte Form ist wieder Abbild, Vorstellung, cogitatio. Auch hier liegt der ratio die Identifizierung des Gedächtnisbildes mit der von ihm geformten Sehkraft nahe. Nur dem urteilenden Verstand wird der Unterschied sichtbar.

Wie könnten nun die beiden visiones irgendeinen Beitrag zur Wissensbereicherung liefern, wenn nicht der mens bzw. die ratio, von deren Einsicht und Zustimmung allein die Wahrheit und damit der Wissenscharakter unserer Erkenntnis abhängig ist[3], ihres richterlichen Amtes walten würde?

Daß das von der visio corporalis durch die Körpersinne gelieferte Material zu falschen Meinungen verleiten kann und auch in der visio spiritalis die Möglichkeit der Täuschung vorhanden ist, lehrt die Erfahrung. Wir sind geneigt, das, was die Sinne über die Erscheinungen berichten, ohne weiteres für Wirklichkeit zu halten, so wenn die Schiffer glauben,

[3] Wissen ist allein im Intellekt. (De Musica I, c 4); Et omne quod scimus, ratione scimus: nullus igitur sensus scientia est. (De Quant. an. XXIX, 57) . . . id quod scire dicimus, nihil esse aliud quam ratione habere perceptum. (De lib. arb. I, 7; 16).

daß sich das Land bewege, und wenn wir von den Sternen annehmen, daß sie am Himmel stehen, während sie sich doch bewegen (De Gen. ad Litt. XII, 25; 52); wir lassen uns verleiten, die Vorstellungen der Dinge für diese selbst zu halten, so wie es im Traum zu geschehen pflegt.

Nur dadurch, daß der reflektierende Geist (mens rationalis) das, was ihm durch die beiden Schauungen geboten wird, der kritischen Beurteilung unterzieht, ist die Möglichkeit gegeben, Gewißheit über den Wahrheitscharakter der Erkenntnis zu gewinnen. Ep. 147, 16; 38: Quae autem per corpus videntur, nisi mens adsit, quae talia nuntiata suscipiat, nulla possunt scientia centineri; et quae nuntiata quasi suscipere perhibetur, foris ea relinquit. Sed eorum imagines, id est incorporeas similitudines corporum, incorporaliter commendat memoriae, unde cum voluerit et potuerit, velut de custodia productas atque in conspectum cogitationis exhibitas iudicet. Et cum valet, etiam ista duo discernit, quid in specie corporali foris reliquerit, quid eius simile intus adspiciat, et illud absens, hoc praesens esse dignoscit. Eine Andeutung über das Verhältnis von Sinneswahrnehmung und Wissen findet man schon in Contra Academicos III, 11, 24, wo es vom Irrtum heißt: „Irren tut nur der, der seine Wahrnehmungen unbesehen hinnimmt" und in den Soliloquien II, 3, 3 von der Täuschung: Confitendum est igitur non eum falli qui falsa videt, sed eum qui assentitur falsis . . . . . Conficitur ut aliud simus nos, aliud sensus: siquidem cum ipse fallitur, possumus nos non falli.

In der Tat melden die Leibessinne dem Geist, der gleichsam an einem höheren und innerlicheren Ort ehrenvoll den Vorsitz führt, alles zur Beurteilung an (Conf. X, 6. De Trin. XV, 27; 49), und was dieser daran als wahr erfaßt, dient zur Vermehrung seines Wissens: . . . Quidquid igitur est aliud quo sentiri potest, omne quod scimus ministerium rationis est, cui offert et renuntiat quidquid attingit, ut ea quae sentiuntur discerni suis finibus possint et non sentiendo tantum sed etiam sciendo comprehendi. (De lib. arb. II, 3; 9).

Für die visio spiritalis beschränkt sich die Vernunfttätigkeit darauf, die Körper von ihren similitudines und die wahren Vorstellungen von den Phantasiegebilden zu unterscheiden. Außerdem stoßen wir hier noch auf eine besondere

Art der Gewißheit: die Erinnerungsgewißheit. Mit Gewißheit erkennen wir, daß der augenblickliche Bewußtseinsinhalt nicht ein originärer, sondern ein wiederholter ist (Ep. 147, 2; 7; Sol. II, 20, 34); d. h. also, daß der Geist durch die similitudo corporis vom Gedächtnis aus geformt wird. Inde autem scimus non venisse, sed redisse illos in cogitationem. Darin liegt das Charakteristikum der recognitio und recordatio, daß, wenn beide, Gedächtnis — und gegenwärtiger Bewußtseinsinhalt durch ein gewisses inneres Licht verglichen werden, der erinnerte ausdrücklich als schon erlebt wiedererkannt wird. (De Musica VI, 8, 22).

Visio mente.

Die visio mente oder visio intellectualis vollzieht sich im Gegensatz zu den beiden vorhergehenden im rein geistigen Bereich des inneren Menschen, da beide, Erkenntnissubjekt wie Objekt, intelligiblen Ursprungs sind.

Träger dieser Schau ist die ratio als spezielle Funktion des mens, die ihren Sitz in der menschlichen Seele hat. Der mens ist das Auge der Seele, die ratio die Sehkraft, adspectus, die in der visio ihr Ziel erreicht. (Sol. I, 6; 12, 13, 14). Was für das sinnliche Auge das videre ist, ist für das geistige das intelligere. Intellectus ist Schau, visio, die aus dem Erkennenden (intelligente) und dem Erkenntnisgegenstand (eo quod intelligitur) besteht. (Sol. I, 6; 13).

Wie in der visio corporalis dem äußeren Menschen die erfahrbaren corpora sichtbar werden, so in der visio intellectualis Gegenstände intelligibler Natur, körperlose, aber dennoch Gegenstände mit Wirklichkeitscharakter, die nicht durch körperliche Augen noch durch ein körperähnliches Bild in spiritu gedacht werden, sed sola mente, id est intellectu cognosci et percipi. (De Gen. ad Litt. XII, 11; 22). Das sind

I. Zeitlich wandelbare Dinge der Erfahrung, die wie auch die Urteile des Geistes über Körper und Körperbilder der scientia angehören
   a) der Geist selbst,
   b) der in ihm gegenwärtige unkörperliche Inhalt,

II. Ewige, unwandelbare Dinge und Wahrheiten, die der sapientia zugehören

a) Gott, das Licht, das erleuchtet,
b) die in seinem Licht geschauten Wesensformen und Urteile.

Wenn mit dem Geiste seiner intelligiblen Natur entsprechend geschaut wird, was weder Körper noch Körperbild ist, also Unkörperliches, und wenn es zur Grundbedingung jeder Schau gehört, daß ihr Gegenstand gegenwärtig ist, wenn ferner dem Geist nichts so sehr gegenwärtig ist, als er sich selbst, so hat er also, sobald er den Blick auf sich richtet, d. h. sich in sein Blickfeld stellt, von sich das denkbar unmittelbarste Wissen, denn er kennt sich aus keinem anderen Grunde als weil er sich gegenwärtig ist[4].

Er weiß aber nicht nur um sein Dasein und sein Wesen, sondern auch um seine Seinsweisen, seine Modifikationen. Er sieht seinen Willen, wenn er will, praesens mente, seine Gedanken, wenn er denkt, seinen Glauben, wenn er glaubt, (De Trin. XIII, c 1. 3) in unmittelbarer Schau, und zwar umso klarer und sicherer, je einfacher und innerlicher man mit dem Geiste schaut. Nur der Wollende selbst kann seinen Willen sola mente als wahr und gewiß sehen, nicht der Außenstehende; er könnte ihn höchstens glauben und dann den Glauben daran bei sich konstatieren; er hätte dann über seinen Glauben schauend Gewißheit erlangt. (Ep. 147, Prooem. 3, 4; c. I, 6; II, 7; XIV, 38, 40, 41). Der Glaube selbst, mag er sich auf abwesende natürliche oder übernatürliche Objekte beziehen, ist ja anwesend und wird innerlich gesehen; ihn hält das sicherste Wissen fest. Und dennoch ist er endlicher Natur, er entsteht wie auch die Tugenden in der Zeit. Nur in der Scientia kann es ein Wissen von ihm geben. (De Trin. XIII, 1; 3. XV, 6; 10).

Ihre endliche Daseinsform jedoch kann sich bis zum Ewigkeitsgrad steigern, sobald sie der Strahl des göttlichen Lichtes trifft, so daß unser Geistesblick befähigt wird, sie gleichsam im Scheinwerfer dieses lumen divinum hinaufzuverfolgen bis zur Lichtquelle, in der sie münden und in der sie ihre ewigen Ur- und Wesensformen finden. Dabei wird auch das Licht, das Gott ist, offenbar. Wenn Augustinus Gott zu den in der visio intellectualis erschauten Gegenständen

[4] De Trin. X, 9; 12. XIV, 5; 7.

zählt, so will er doch einen Unterschied gradueller Art zwischen diesem und den übrigen gewahrt wissen: Gott ist das Licht, durch das die Seele erleuchtet wird, damit sie alles in sich oder in ihm veraciter intellecta conspiciat. (De Gen. ad Litt. XII, 31; 59). Wie das Sonnenlicht dem körperlichen Auge, so ist das Licht Gottes dem geistigen Auge schaubar: Promittit enim ratio ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae. (Sol. I, 6; 12). Und wie in diesem die körperlichen Dinge erkennbar sind, so werden in jenem die Gegenstände, die nicht körperlich und doch nicht nichts sind, bestrahlt.

Über den Akt der Gottschau und deren Gewißheitscharakter berichtet Augustin an verschiedenen Stellen: „Durch innerliche Stacheln triebst du mich an, daß ich keine Ruhe hatte, bis ich deiner durch innerliches Schauen gewiß wäre." „. . . kehrte ich unter deiner Führung in mein Inneres ein und sah über dem Auge meiner Seele und über meinem Geiste ein unveränderliches Licht . . ." (Conf. Lb VII, c 8; c 10). „. . . mit dem geistigen Auge geschaut. Infolgedessen besitzt sie volle Gewißheit über Gott, es ist unmöglich, am Dasein Gottes zu zweifeln". (Enarrationes in Psalmos 41). In den Soliloquien geht Augustin, der noch zur damaligen Zeit alle ihn interessierenden Probleme ausdrücklich auf die im Endpunkt auslösende Gewißheit hin untersuchte und sie im Hinblick hierauf als gelöst oder ungelöst resp. gewußt oder ungewußt registrierte, wie schon erwähnt, darauf aus zu zeigen, daß es einen spezifischen Erkenntnisakt im Menschen gibt, in dem Gott mit überzeugender Gewißheit nicht anders als wirklich existierend erfaßt wird: die geistige Schau. Rückbesinnend auf sein persönliches Erleben stand es für ihn fest, daß das letzte Wissen um Gottes Existenz nicht aus rationalen Überlegungen heraus resultiert, sondern sich, analog der sinnlichen Wahrnehmung, in schlichter Schau des Geistes vollziehe, nicht bedingungslos jeden Geistes überhaupt, das haben ihn seine bitteren Lebenserfahrungen gelehrt; nur die recta et perfecta ratio, das durch die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe geläuterte Geistesauge, verfügt über eine gesunde Sehkraft, ut possit Deum suum videre, id est, intelligere. (De Trin. I, 2; Sol. I, 6; 12, 13). „Aber auch bevor wir Gott zu schauen und erfassen vermögen, wie er

geschaut und erfaßt werden kann — den Herzensreinen ist dies gestattet — muß er im Glauben geliebt werden, sonst kann das Herz nicht gereinigt werden, auf daß es zu seiner Schau geeignet und befähigt werde." (De Trin. VIII,4;6).

Wenn er auch in De libero arbitrio die Existenz einer incommutabilis veritas, die mit Gott identifiziert wird, als Urgrund der im Bewußtsein vorgefundenen incommutabiliter vera erschließt, so stellt dieser Gedankengang wohl eine sichere, aber tenuissima forma cognitionis dar[5], der wohl für den spekulativen theoretischen Denker zur Anerkennung einer metaphysischen Wertrealität ausreichende Beweiskraft besitzt, keineswegs aber einem Geistestyp wie Augustin, der nicht der bloßen Erkenntnis willen, sondern aus dem Leben heraus philosophiert, bei dem Verstand und Gemüt gleichberechtigte Befriedigungsansprüche stellen, für den die Wahrheit summum bonum ist, die nicht nur erkannt, sondern begehrt wird, endgültiges Resultat bedeuten kann. Die rational erschlossene Erkenntnis bedarf der Vollendung durch die intellektuelle Schau, in der sich die Wahrheit darbietet, in der sie in innigster Nähe in intelligibler Weise geschaut wird und dank ihrer unmittelbaren Gegebenheit in persönlichem Konnex mystischerweise berührt und erlebt werden kann. Daher die bei der Schilderung der Gottschau benutzten Termini, die die mystische Vereinigung zum Ausdruck bringen (Conf. IX, 10; X, 17;), so, wenn er von einem adtingere Deum tactu quodam incorporeo et spiritali spricht, das nicht einem comprehendere gleichkommt; denn wo könnten wir Gott ganz begreifen, da doch schon die sinnliche Wahrnehmung der Körper, die wir nur unter einem gewissen Aspekt erfassen können, unvollständig ist. Sermo CXVII). Daher auch der Rat, durch die Schau über den verstandesmäßigen Schluß hinauszugehen: „Ich hatte dir versprochen, ich würde dir beweisen, daß es etwas gibt, das höher ist als unser Geist und unsere Vernunft. Sieh da, es ist die Wahrheit selbst. Umfange sie, wenn du kannst, und genieße sie." (De lib. arb. II, 13; 35).

Der Geist hat, wie festgestellt wurde, Kenntnis seiner selbst und der in ihm enthaltenen Erkenntnisobjekte end-

[5] Est enim deus et vere summeque est. Quod iam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis attingimus. (De lib. arb. II, 15; 39).

licher und daher variabler Natur. Will er aber zur Schau ihrer intelligiblen Wesenheiten, die in Gott als der höchsten geistigen Substanz ein absolutes ewiges Sein haben, gelangen, so bedarf er der unmittelbaren göttlichen Erleuchtung.

Es ist nämlich ein Unterschied, ob einer Aussagen über seinen eigenen Geist macht, was er in sich sieht, — das ist wandelbar und gehört der Wissenschaft an — oder ob einer in der Wahrheit selbst sieht, wie er nach seinen ewigen Wesenszügen sein muß – das ist unwandelbar und gehört der Weisheit an (De Trin. IX, 6; 9), wie auch das Wissen um die Gerechtigkeit verschieden ist, je nachdem man sie in der unwandelbaren Wahrheit oder in der Seele des Gerechten erkennt (De Civ. Dei XI, 29). Woher wissen wir, was ein Gerechter ist? Aus uns selbst. Ich sehe kein Vorstellungsbild in mir, sondern etwas Gegenwärtiges, wenn ich auch selber nicht bin, was ich sehe. Ich sehe eine innerliche Wahrheit, die der Seele gegenwärtig ist, die sie zu schauen vermag. (De Trin. VIII, 6; 9. .).

Im Lichte dieser Wahrheit erschaut der Geist oculo suo interiore atque intelligibili alle nicht in der Empirie gegebenen idealen Gegenstände: Tugenden, Werte, Zahlbegriffe (De lib. arb. II, 8, 9, 10) und endlich die ideale principales oder formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, die ewig und unverändert in divina intelligentia continentur. De div. quaest. 83, q. 46. Gelegentlich der Klarstellung des Unterschiedes zwischen der platonischen Wiedererinnerungslehre und der von ihm vertretenen Lehre von der Schau der geistigen Dinge durch momentane göttliche Erleuchtung bemerkt Augustin hierzu: . . . sed potius credendum est, mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine disponente Conditore subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus. De Trinitate XII, 15; 24.

Ein Zweites schaut die Vernunft neben den intelligiblen Gegenständen durch die Erleuchtung des göttlichen Lichtes: die im Urteil erfaßte Wahrheit, sofern sie wie jene dem Unerfahrbaren entnommen wird, also apriorischer Natur ist.

Wenn Augustin über sein Erlebnis der Gottschau berichtet, so identifiziert er Gott mit der Wahrheit und dem Licht. Der Weg hierzu führt von der Schöpfung durch die Seele. Transcende et corpus et sape animum, transcende et animum et sape deum. (Joh. Ev. Tract. 20). Er forschte nach dem Ursprung der Wertbegriffe in unserer Seele und fand Gott als die metaphysische Realität, in dessen Sein sie verankert und in dessen Licht sie zu schauen sind (De Trin. VIII, 2, 3). Er fragt nach dem Grund, der die Wahrheit unserer Urteile verbürgt, und findet Gott als das Licht, das uns bestrahlt, so daß mit voller Gewißheit behauptet werden kann, das Unveränderliche sei dem Veränderlichen vorzuziehen (Conf. VII, 17). „Wo ist das Wahre, das mit dem Verstand erschaut wird? Dem, der also denkt, kann gesagt werden: Eben das, wodurch du erkennst, daß jene Dinge nicht wahr sind, ist das wahre Licht. Durch dieses Licht siehst du das eine, wodurch du urteilst, daß zwar alles, was du siehst ein Etwas ist, doch eben weil es wandelbar, nicht die Einheit selber ist." (De vera Rel. XXXIV). Durch die Teilnahme am Licht der Wahrheit, das bei allen Dingen zu Rate gezogen wird, ob sie seien, was sie seien, und welcher Wert ihnen beizumessen sei, wird die Schönheit himmlischer und irdischer Körper wahrheitsgemäß beurteilt, nicht durch eigene Aktivität des Geistes, sondern durch unmittelbare Schau im Licht der ewigen Wahrheit. (Conf. VII, 17; X, 40).

Diese, durch das Licht der Wahrheit gewonnenen Urteile apriorischen Inhalts haben mit den erschauten intelligiblen Gegenständen ein weiteres Wesensmoment gemein, nämlich normative Gipfelpunkte d. h. in dem Falle allgemeingültige Gesetze zu sein. Das sind zunächst die denknotwendigen Sätze der Logik, die ihm dazu dienten, die Möglichkeit der menschlichen Gewißheit im Prinzip nachzuweisen, sodann die Normen der schönen Kunst, nach deren Maßstab wir die Schönheit körperlicher Dinge bewerten, von denen er sagt: „Du könntest das, was du mit den körperlichen Sinnen wahrnimmst, nicht billigen oder mißbilligen, wenn du nicht gewisse Gesetze der Schönheit bei dir hättest, an denen du alles Schöne, das du äußerlich wahrnimmst, missest" (De lib. arb. II, 26; 41), ferner die ethischen Gesetze und Forderungen, nach denen wir den Wert oder Unwert einer sittlichen Tat beurteilen, und die

Richtschnur für unser Verhalten im praktischen Leben sind. (De lib. arb. II, 10, 16). Auch wenn wir dem Rang nach die Vorstellungen erlebter Situationen den Fantasieprodukten, „das Lebendige dem Nichtlebendigen, das Sinnenbegabte dem nicht mit Sinnen Begabten, das mit Einsicht Begabte dem nicht mit Einsicht Begabten, das Unsterbliche dem Sterblichen . . . das Unvergängliche dem Vergänglichen . . . vorziehen" (De Trin. XV, 4; 6), so schweben unserem Geiste dabei Regeln vor, die nicht seinem Leistungsbereich entstammen, die vielmehr im Urteil der Wahrheit geschaut werden, das von oben her lebendig wirkt und leuchtet, wie wir auch in seinem Licht den Unterschied zwischen den unkörperlichen Abbildern der Körper und dem Wahren, das wir mit der Einsicht schauen, gewahren. (De Trin. IX, 6; 10. XV, 27; 50).

Die intellektuelle Schau ist die vortrefflichste und sicherste von allen. Hier ist jede Möglichkeit der Täuschung ausgeschlossen. Entweder wird Wahres geschaut, oder es wird überhaupt nicht geschaut, d. h. geirrt. (De Gen. ad Litt. XII, 25).

Worin liegt für Augustin der Gewißheitsgrund für die in der geistigen Schau erkannten Gegenstände? Wieder in der Evidenz, mit der sie, da sie derselben Wirklichkeitssphäre entstammen wie der Geist selbst, in unmittelbarer Präsenz als adäquat erfaßt aufgenommen werden, für deren Erschauung die einfache schlichte Hinwendung des Geistes auf sie genügt. Iustitiam et sapientiam et quidquid eius modi est . . . simplici mentis atque rationis intentione intellecta conspicimus . . . ac per hoc et ipsa modo quodam sibi congruo videntur, et cum videntur multo certiora sunt quam ea quae corporis sensus adtingit. (Ep. 120, 2; 9, 10). Was im und durch den Geist erschaut wird, ist, da der Erkenntnisgegenstand jenseits der sensiblen Welt liegt, d. h. rein intelligibler Natur ist, wie das Erkenntnissubjekt . . . amor et cognitio . . . substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens . . . De Trin. IX, 4; 5) — wie der Gedanke und Glaube an sich, nicht der Gedanken- oder Glaubensinhalt, der auch Inhalt über sinnliche Gegebenheiten sein kann — und da er dem Geist in praesentia apparentia faßbar ist, unbezweifelbar gewiß. In Ep. 147 wird die unvermittelte Daseinsnähe in der Geistsphäre wiederholt hervorgehoben: Sic vides vitam tuam, voluntatem, inquisitionem . . .

ut in te videas, apud te habeas . . . tanto clarius atque certius, quanto simplicius interiusque conspicias . . . sicut nostra voluntas intus adspiciatur . . . sicut adest voluntas . . . praesentia videntur, creduntur absentia . . . sic et meam voluntatem plane video, quia praesto est animi sensibus, atque intus mihi praesens est . . . Videntur autem quae praesto sunt, unde et praesentia nominantur u. s. f. Über den einfachen reflexionsfreien Akt der Schau, der wegen seiner Unvermitteltheit jede Täuschungsmöglichkeit ausschließt und notwendigerweise wahre Erkenntnisse erzeugen muß, sagt er in De Trinitate Lb. VIII, 2: „Sieh, schau hin, wenn du kannst . . . Gott ist die Wahrheit . . . Frage nicht, was Wahrheit ist. Sogleich nämlich stellen sich die Dunkelheiten körperlicher Bilder und die Nebel der Sinnesvorstellungen entgegen und trüben die Helligkeit, die dir im ersten Augenblick aufblitzte, als ich sagte: Wahrheit. Siehe, bleibe in eben diesem ersten Augenblick, in dem es dich wie ein Lichtblitz durchfuhr, da man sagte: Wahrheit."

Auch die Gewißheit über die wahre Erkenntnis der idealen Wesenheiten und den Wahrheitsgehalt der normativen Urteile beruht auf ihrer intuitiven Schau im anwesenden Wahrheitslichte. „In der unwandelbaren Wahrheit selbst schaut die mit Vernunft und Einsicht begabte Seele das Intelligible und bildet in diesem Lichte ihre Urteile." (De Gen. ad Litt. VIII, 25; 47). Eine weitere Stelle aus De vera religione XLIX, 96, 97 sei hierzu zitiert: „So zeige du uns, was wahr ist! Wenn ich ihnen nichts anderes antwortete, als daß sie das Licht suchen möchten, durch das sie inne werden und mit Gewißheit sehen, welch ein Unterschied sei zwischen Glauben und Erkennen, so würden sie selbst schwören, daß jenes Licht weder mit Augen könne gesehen . . ., daß es vielmehr überall sich darbiete dem Suchenden, daß nichts gewisser sei, nichts lauterer als dieses Licht. Alles, was ich von diesem Licht des Geistes gesagt habe, wird auch durch kein anderes als nur eben dasselbe Licht offenbar. Denn durch dieses erkenne ich, daß das, was ich sagte, wahr ist, und wiederum erkenne ich auch dieses, daß ich das erkenne."

Der vernünftige Mensch steht — seine sittliche Reife vorausgesetzt — in unmittelbarer Berührung mit dem Schöpfer und weiß darum Religet ergo nos religio uni omnipotenti

deo: quia inter mentem nostram . . . et veritatem, id est, lucem interiorem per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est. (De vera Rel. LV, 113). Durch seine intelligible Natur ist der Menschengeist nach dem Bilde Gottes geschaffen — quia et ipsa natura scilicet intellectualis est sicut illa lux (De Gen. ad litt. III, 20; 31) und daher dem intelligiblen Wahrheitslicht ohne kreatürliche Vermittlung verbunden. Er vermag die dem göttlichen Logos immanenten Ideen und Prinzipien, das mit sich identische Intelligible, in reiner Anschauung partizipierend zu erfassen.

Gewißheit des Glaubens.

Hinsichtlich der reflektierenden Stellungnahme des Menschen zur Außenwelt lassen sich, wie Augustin bei der Erörterung über das Auffinden der Wahrheit in De Utilitate Credendi c XI ausführt, drei Gruppen unterscheiden: die einsehn (intelligere) auf Grund der ratio, die glauben (credere) auf Grund der Autorität, die meinen, vermuten (opinari) auf Grund eines Irrtums.

Es wird also credere

1. dem Ursprung der gewonnenen Erkenntnis nach geschieden von intelligere (auch cognoscere C. Ep. Manichaei quam vocant Fundamenti XIV, 18), wie er auch schon in dem Soliloquien credere und scire scharf gegeneinander abgrenzt. Omne autem quod scimus recte fortasse etiam credere dicimur, at non omne quod credimus, etiam scire. Sol. I, 3; 8. De Utilitate Credendi XI.

Wie beim scire, worunter jede gewisse und unbezweifelbare Erkenntnis zu verstehen ist, die Überzeugung von der Wahrheit auf der Einsicht der Vernunft als Gewißheitsnorm beruht (Quidquid enim scimus id ratione comprehensum tenemus. De lib. arb. II, 3; 9), so ist auch das intelligere ein Erkenntnisakt, durch den aliquid mentis certa ratione teneatur. (De Utilit. Cred. XI).

Sodann wird credere

2. vom vermeintlichen Wissen (opinari) derer, die aus Mangel an klarer Einsicht in Irrtum verfallen, qui opinantur se scire quod nesciant (De Utilit. Cred. XI) abgehoben.

Man sieht, daß alle drei Erkenntnisarten trotz der aufgewiesenen Differenzen ein Moment gemeinsam haben: die Überzeugung. Auch der Glaube ist Überzeugtsein (. . . fides persuadeatur ante omnia. De Util. Cred. XIII; ferner Ep. 118, 20, 32. C. Ep. Man. q. v. Fund. XIV, 18, De Trin. XIII, c 1; 3), nicht auf Grund der Vernunft, sondern der Autorität. Credi-

mus tamen et sine ulla dubitatione credimus, quod scire non posse confitemur. (De Util. Cred. XII, 26).

Hiermit ist auch schon der Gegenstand des Glaubens gegeben: alles, was nicht gewußt werden kann (. . . qui non possunt ista diiudicare ratione, fide credant. Ep. 118, 5; 32), was weder der Sinn, noch der Geist gegenwärtig schaut. Quod autem non sic ostendero ut aut corporis aut animi sensu visum perceptumque videatur, et tamen dixero aliquid, quod aut verum quidem aut falsum esse necesse sit, sed nullo illorum duum genere videatur, restat ut tantummodo credatur vel non credatur. Ep. 147, Prooem. 4. Ferner De Civ. Dei XI, 3.

Der Glaube ist ein unerläßlicher Akt für das persönliche und soziale Leben. Se auferatur haec fides de rebus humanis quis non adtendat quanta earum perturbatio et quam horrenda confusio subsequatur. (De Fide rerum quae non videntur c II, 4). Können wir durch den Verstand um unsere Eltern wissen, oder sind wir nicht vielmehr durch den Glauben an die Autorität des einen Teils oder der Diener davon überzeugt[6]? Glaubhaft müssen mündliche Berichte und schriftliche Dokumente über unerfahrbare historische Tatsachen und Persönlichkeiten aufgenommen werden[7]. Wir glauben auch an unsichtbare Gegenstände, wie Tugenden fremder Menschen, die weder durch unser körperliches noch geistiges Auge geschaut werden können[8].

Es gehören also zur Gedankenwelt auch solche, deren Wahrheitsgehalt der Verstand in seiner Begrenztheit nicht zu erkennen vermag, die aber trotzdem und gerade deshalb zur Stellungnahme zwingen; hier hat der Mensch nur eine Wahl: zu glauben oder nicht zu glauben.

Das gilt im besonderen Maße für das religiöse Gebiet, nicht nur hinsichtlich der geoffenbarten Geheimnisse, sondern auch der der Vernunftforschung zugänglichen Wahrheiten, denen der Glaube vorausgehen muß, und die sogar vom größten Teil der Menschen infolge ihrer intellektuellen Unfähigkeit nur allein im Glauben festgehalten werden. Ja schon

---

[6] Conf. Lb. VI, 5, De Util. cred. XII, De fide rerum quae non videntur II, 4. Ep. 147; Prooem. 5.
[7] Contra Ep. Man. q. v. f. XII, 15, De Fide rerum quae non vid. c II, n 4; Ep. 120, 2; 8, 9. Ep. 147; Prooem. 5. Conf. VI, 5.
[8] De fide rer. q. n. vid. c II, 4; de Trin. XIII, 2; 5.

wer nach der wahren Religion sucht, muß vorher durch den Glauben von ihrem Sein überzeugt sein. (De Util. Cred. XIII). Hier bereitet der Glaube als läuterndes Prinzip für die Aufnahmefähigkeit der dem reinen Intellekt verborgenen Wahrheit vor.

Wenn sich in Augustins Schriften immer wieder die Gegenüberstellung von fides (auctoritas) und ratio, credere und scire findet, so ist diese Eigenart nicht im Sinne eines unüberbrückbaren Konfliktes zwischen beiden zu deuten, sondern als Tendenz, beide als berechtigte Akte des menschlichen Bewußtseins anzuerkennen und ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen. Schon in seinen Erstlingsschriften finden sich Sätze wie: „Zum Lernen werden wir ja ohne Zweifel durch zwei gewichtige Dinge angespornt, durch Autorität und eigene vernünftige Überlegung. Für mich aber steht es fest, niemals von Christi Autorität abzuweichen, da es eine wirksamere nicht gibt. In Dingen aber, die der feinsten Überlegung zugänglich sind, geht meine Neigung mit Ungeduld geradezu dahin, die Wahrheit nicht nur im Glauben, sondern auch mit dem Verstande zu umfassen. .". C. Acad. III, 20; 43. Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est . . . quamquam bonorum auctoritas imperitae multitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditis . . . non aperiat nisi auctoritas ianuam. De Ord. II, 9; 26. II, 16; 44: „Wenn er all das, was durch viele Disziplinen verstreut, auf ein einzig wahres und sicheres zurückgeführt hat, sucht er nicht mehr leichtfertig jene göttlichen Dinge als Gegenstand des Glaubens, sondern der Kontemplation, Vernunft und Festzuhaltendes". Sol. I, 3; 8, I, 4; 9: Sed ego quid sciam quaero, non quid credam . . . Dixi enim non quae intellectu comprehendi, sed quae undecumque collecta memoriae mandavi et quibus accomodavi quantum potui fidem, scire autem aliud est.

Was ist aus diesen Äußerungen zu entnehmen? Nichts weiter als die Tatsache, daß hier auctoritas und ratio einerseits und credere und scire (intelligere) andererseits als zwei gesonderte Erkenntnisquellen bzw. -weisen angesehen und die verstandesmäßige überzeugende Einsicht in den Glaubensinhalt, der auch der Vernunft zugänglich ist, für den selbstän-

dig denkenden Menschen als unerläßlicher, abschließender Akt gefordert wird. Daß aber dadurch der Glaube als Durchgangsstufe nicht unentbehrlich wird, ist schon gezeigt worden.

Wodurch ist nun ihr Verhältnis bestimmt? Durch das Moment der Reihenfolge. Glaube und Vernunft stehen sich nicht ausschließend, zweiwegig, sondern aufbauend, zweistufig gegenüber. Erst wer auf der ersten festen Fuß gefaßt hat, kann die zweite erreichen. Und wer die zweite nicht erreichen kann, muß eben von der ersten aus die Glückseligkeit zu erlangen suchen. Praktisch ist diese Methode in den Soliloquien, in denen er von der Ratio Rechenschaft über die im Glauben festgehaltenen Wahrheiten verlangt, durchgeführt.

Man muß, um in den Geist der Soliloquien einzudringen, noch einmal rückschauend den persönlichen Entwicklungsgang Augustins ins Auge fassen. Sein ganzes Leben ist Suche nach Glück. Schon als Knabe hat er es begehrt; als Jüngling glaubt er an seinen vermeintlichen Besitz in der Sinnenlust. Cicero belehrt ihn eines Besseren. Seine Liebe findet ein neues Ziel: ein geistiges Gut. Er sucht die beglückende Weisheit. Wo ist Weisheit? Bei den Manichäern. Aber Augustin mit dem ihm angeborenen Scharfsinn entdeckt ihre Schwächen und ihren Trug. Bei der Kirche? Von ihr trennt ihn die Unfähigkeit einer geistigen Substanzsetzung. Er ist enttäuscht und verzweifelt: Also kann kein Mensch mit Sicherheit die Wahrheit finden. Das behaupten ganz mit Recht die Akademiker. Da hört er Ambrosius. Er zweifelt weiter, er schwankt zwischen Möglichkeiten, er sieht die Vernünftigkeit des Glaubens ein, aber sein Geist, durch schrankenlose Forschung geschult, verweigert die Zustimmung, denn der Glaube läßt die Möglichkeit des Andersseinkönnens bestehn, und nur die gewisse verstandesmäßige Erkenntnis verbürgt die Wahrheit ihres Gegenstandes und ist der Anerkennung wert. Mit der Häufigkeit des Besuchs aber erwacht in ihm die Einsicht, daß der Mensch auf der Suche nach Wahrheit des ergänzenden Autoritätsglaubens bedarf. Es entspricht, wie schon erwähnt, wieder seiner bisherigen Geisteshaltung, daß er auf die Befriedigung der Vernunft nicht zu verzichten vermag, da sie aber nach seiner Erfahrung als Pfadfinder in den Bereich des Unerfahrbaren versagt hat, geht seine neue Methode dahin, die im Glauben postulierten letzten Wahrheiten der Vernunft

zur nachträglichen Bestätigung zu überweisen, den Glaubensakt in einen Erkenntnisakt umzuwandeln und erst durch die so erlangte Gewißheit seinen Geist zur Ruhe kommen zu lassen[9].

Dieser Verzicht auf den Primat der Vernunft in der Erfassung von Glaubenswahrheiten bedeutet keine Herabwürdigung der Vernunft, sondern es ist, wie Augustin in Ep. 120, bei der Behandlung des Dreifaltigkeitsgeheimnisses darlegt, sogar ein Gebot der Vernunft, daß bei geoffenbarten Heilswahrheiten, die wir erst einstens erfassen können, der Glaube, der das Herz erst läutert und für die höhere Vernunft empfänglich macht, vorausgeht. Weil wir vernünftige Wesen sind, glauben wir an diese Wahrheiten und sehen die Berechtigung des Glaubens ein; denn was ist Glauben anders als cum assensione cogitare? (De Praedestinatione Sanctorum c II, 5). Weil wir vernünftig sind, bleiben wir nicht beim Glauben stehn, sondern dürfen danach trachten, das, was wir schon mit der Gewißheit des Glaubens festhalten, auch im Licht der Vernunft zu verstehen. „Der Glaube sucht, die Vernunft findet". (De Trin. XV, 2). Das ist der Sinn des prophetischen Wortes: Nisi credideritis, non intelligetis. So kommt die Vernunft vor und nach dem Glauben zu ihrem guten Recht.

Wie schon aus De Utilitate credendi XII, hervorgeht, schließt der Akt des Glaubens eine Zweifelsmöglichkeit aus, m. a. W. der Glaubensinhalt wird mit Gewißheit als wahr erkannt. Quid est enim credere, nisi consentire verum esse quod dicitur? De Spiritu et Littera 31; 54.

Die Gewißheit des Glaubens ist keine unmittelbare wie bei der Vernunftevidenz. Glauben ist Fürwahrhalten von Aussagen einer autoritären Instanz, die einer Prüfung durch Erfahrung oder die Vernunft unzugänglich sind[10]. Die Autorität wird also zum Gewißheitsgrund. Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae commoveret auctoritas. C. Ep.

---

[9] Nam ego credere ante rationem cum percipiendae rationi non sis idoneus, et ipsa fide animum excolere excipiendis seminibus veritatis, non solum saluberrimum iudico, sed tale omnino, sine quo aegris animis salus redire non possit. De Util. cred. XIV „. . . quidve faciendum nisi ut eos relinquamus qui nos invitant certa cognoscere et postea imperant ut incerta credamus et eos sequamur qui nos invitant prius credere, quod nondum valemus intueri, ut ipsa fide valentiores facti, quod credimus intelligere mereamur" . . . C. Ep. Man. q. v. f. XIV, 17.

[10] Ep. 147, Prooem; c 1, 2 ff. De Trin. III, 11; 27. XIII, 3; 6).

Man. V, 6. Cur credimus, eum videri, nisi quia Scripturae accomodamus fidem. Ep. 147, Prooem. 3. . . . non ambigamus, quoniam hinc sanctarum scripturarum sententias apertissimas firmissimasque retinemus. Ep. 148, 5; 18. . . . divinae auctoritati que sanctis libris continetur, crediderimus." Ep. 147, 5; 12. . . . divinis autem scripturis . . . credendum esse non dubitas. Ep. 147, 16; 40.

Wie erklärt sich die betonte Anerkennung des Autoritätsglaubens bei der von Jugend an so stark intellektuellen Einstellung des nach rationalen Gewißheiten ausspähenden Geistes des Heiligen? Ein Blick auf seinen persönlichen Werdegang schafft hier wieder klare Sicht: Man erkennt darin das Resultat, das er unter den Schlußstrich seiner Periode der vom Joch der Autorität freien autonomen Vernunftforschung setzte: Si ergo incognita crediturus sum — auch die Manichäer verlangten im Widerspruch zu ihrem propagandistischen Angebot wissenschaftlicher Erkenntnisvermittlung durch Leistung der Vernunft Glauben an unbeweisbare Lehren — cur non ea potius credam, quae iam consensione doctorum indoctorumque celebrantur et per omnes populos gravissima auctoritate firmata sunt? Contra Ep. Man. q. v. F. 14; 18.

Autorität, die Wahrheitsquelle sein will, hat sich aber vor ihrer Anerkennung vor der Vernunft auszuweisen, sie hat Voraussetzungen zu erfüllen, die deren Revision unterstehen. Sie zu erfüllen ist auf religiösem Gebiet allein die ecclesia catholica imstande, zumal sie als Lohn des Glaubens Einsicht und Schau der geläuterten Vernunft verheißt. Ihre Legitimität und Glaubwürdigkeit ist verwurzelt in der consensio populum atque gentium. (Ep. 147, Prooem. 5; De Util. Cred. 8, Schluß).

Wohl in Anbetracht dieses Gewißheitsmomentes hat man, wie Augustin in seinen späteren Schriften ausführt, guten Grund, nicht nur das Geschaute, sondern auch das auf geeignete Zeugen hin Geglaubte mit Wissen zu bezeichnen. Constat igitur nostra scientia ex visis rebus et creditis. Ep. 147, 3; 8. Porro si scire non incongruenter dicimur, etiam illud quod certissimum credimus. . . Recte itaque diximus, scimus Deum posse videri, quamvis eum non viderimus sed divinae auctoritati, quae sanctis libris continetur, crediderimus. Ep. 147, 3; 8. 5; 12.

Das wird in De Trinitate XV, 12; 21, 22 bestätigt: Für das Wissen gibt es zwei Arten von Dingen: die durch die Seele selbst und durch die Sinne, seien es die eigenen oder fremden zeugenden, wahrgenommen werden. Durch die Seele erfahren wir mit unbedingter Gewißheit unsere eigene Existenz, durch die Sinne die Außenwelt, dem Zeugnis anderer verdanken wir unser historisches und geografisches Wissen in nächster oder weiterer Entfernung. Alle drei vermitteln uns Erkenntnisse, an deren Wahrheit zu zweifeln Torheit wäre. Sie machen den Schatz unseres Wissens aus und werden im Gedächtnis aufbewahrt.

Man sieht also, daß Augustin in Dingen, die auch dem Verstand zugänglich, also Gegenstände des Glaubens und Wissens zugleich sind, durch den Glauben allein keine endgültige Gewißheit erlangt, daß ihm diese vielmehr erst nach Befriedigung seines intellektuellen Erkenntnisdranges zuteil wird. Dem Glaubensakt geht die Einsicht der Vernunft in die Rechtmäßigkeit der den Glaubensinhalt darbietenden Autorität voraus[11], seinen belohnenden Abschluß findet er in der rationellen Erfassung des Geglaubten, sei es im Diesseits, sei es erst im Jenseits. Fides enim debet praecedere intellectum, ut sit intellectus fidei praemium. Sermo CXXXIX, 1.

[11] Autorität beruht auf schon erkannter und durchschauter Wahrheit. De vera religione. XXIV.

Augustins dreifacher Wahrheitsbegriff.

Wenn wir heute die Wahrheit als Relationsbestimmung zwischen Denken und Sein und das Wahrsein als die Wirklichkeitsform des Gedankens definieren, so hat Augustin dadurch, daß er bei der Lösung des Wahrheitsproblems die Grenzen des erkenntnistheoretischen Bereiches überschreitet und unvermittelt in den metaphysischen übergeht, die Wahrheit in ganz anderem Sinne verstanden. Er hätte nicht Neuplatoniker sein dürfen, wenn er bei der Konstatierung denknotwendiger Wahrheiten als Nachweis für die prinzipielle Möglichkeit einer wahren Erkenntnis stehen geblieben wäre. Der Weg war begonnen und mußte zu Ende geführt werden, nicht nach der Subjektseite hin, wo erst vom kritischen Menschen späterer Zeitepochen die Problematik gesehen wurde, sondern in Richtung auf ihren Ursprung hin: Wahrheiten, die im Intellekt vorgefunden werden, sind schlechterdings undenkbar ohne Anteilnahme an d e r Wahrheit als metaphysische Realität, in quo et a quo et per quem vera sunt quae vera sunt omnia. (Sol. I, 1; 3). Damit war der Schritt aus dem erkenntnistheoretischen in den metaphysischen Bezirk getan.

In den Soliloquien hat Augustin bei Behandlung der Unsterblichkeitsfrage eine Erörterung über die Wahrheit in Angriff genommen. Ratio: Animam te certe dicis et deum velle cognoscere? Augustinus: Hoc est totum negotium meum. R: Quid veritatem non vis comprehendere? A: Quasi vero possim haec nisi per illam cognoscere. R: Ergo prius ipsa cognoscenda est per quam possunt illa cognosci. Um der Erkenntnis des Wahren willen ist die Wahrheit, durch die, was wahr ist, erkannt wird, der Untersuchung wert. Damit ist schon eine nähere Bestimmung der Wahrheit herausgestellt. Sie steht

1. in kausalem Verhältnis zum Wahren; sie ist der Quell, aus dem alles Wahre fließt, und an dem es teil hat. Die Wahrheit ist nicht das Wahre. Aliud esse veritatem, aliud quod

verum dicitur. Das Wahre — und ein Ding ist, insofern es wahr ist — kann untergehen, nicht die Wahrheit. Die Wahrheit ist, und zwar in unsterblichen Dingen. (I c 15; 27, 29).

2. Ihr Sein ist ewig. Das ist durch ihr Verhältnis zum Wahren bestimmt. Ginge die Wahrheit unter, so wäre wahr, daß sie untergeht. Es kann aber ohne Teilhabe an der Wahrheit nichts wahr sein. Keineswegs geht also die Wahrheit unter. (II, c 2; 2).

3. Das Wahre ist ferner daseinsrelativ zum Menschen. Wenn falsch ist, was anders ist, als es erscheint, die Falschheit also in den Sinnen, und nicht in den Dingen liegt (c 3; 3), und wenn wahr ist, was so erscheint, wie es ist, gibt es ohne viva anima, der es erscheint, weder Wahres noch Falsches.

Daraus ergibt sich die absurde Folgerung, daß es nur erkannte Wahrheit gibt. Nichts wäre durch sich wahr — und da nichts ist, wenn es nicht wahr ist — wäre nichts durch sich. Inwiefern dieses Ding Holz ist, insofern ist es auch wahres Holz. Und es kann nicht sein, daß das Holz durch sich selbst, d. h. ohne einen Erkennenden ist und nicht wahres Holz ist. Wenn daher definiert wurde: Wahr ist, was sich so verhält, wie es dem Erkennenden erscheint, so muß demgegenüber berichtigt werden: Wahr ist, was ist. Dann wäre aber das Falsche als Gegensatz des Wahren nichts. (cap. 5; 7, 8). Die Definition bedarf einer erneuten Verbesserung. Auch die Wissenschaft ist wahr; denn niemand weiß Falsches. Sie ist durch die Wahrheit wahr. Die Wahrheit, durch die alles, was wahr ist, wahr ist, muß schon durch sich selbst und in sich selbst wahr sein. (11; 21). Das wird durch die Wesensbestimmung des Falschen als Gegenteil des Wahren bestätigt: Falsch ist nicht nichts; falsch ist etwas, quod habeat ad verum nonnullam imitationem. . . Nunc autem . . . iam puto apparere, neque dubitari non esse falsum quidquam nisi veri aliqua imitatione. (15; 29; 16; 30). Im Gegensatz zum Begriff des Falschen als nachahmendes Sein bestimmt also Augustin im platonischen Sinne: Wahrheit ist wirkliches reines Sein, ontos on.

Diese Wesensbestimmung der Wahrheit als intelligible Substanz, als Urgrund alles wahren Seins, lag im Interesse sei-

ner wissenschaftlichen Untersuchung des Unsterblichkeitsproblems. Unter demselben Aspekt wird die Wahrheit auch in De immortalitate animae gesehen. In De libero arbitrio tritt eine Wertqualität als nähere Bestimmung hinzu: sie ist summum bonum, da in ihr die ethischen Normen verwurzelt sind, Ziel des Strebens, ihr Besitz macht glücklich. Quid enim petis amplius quam ut beatus sis? Et quid beatius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate? (II, 13; 35). Die Wahrheit als höchstes Gut ist sapientia. Und dieses höchste Gut ist Gott. Deus enim est veritas; nec ullo pacto sapiens quisquam est, si non veritatem mente contingat. De Util. cred. c. 15; 33. Gott als die hypostasierte Wahrheit ist sodann vergleichbar einer unerschöpflichen Lichtquelle, die jedesmal im Menschen aufblitzen muß, wenn ein wahrer Gedanke teilnehmend erfaßt werden soll. Über die Anwesenheit und Mitwirkung des göttlichen Lichtes sagt er in De Magistro c 12; 40: Cum vero de iis agitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior illustratur et fruitur.

Gott, die ewige Wahrheit ist zugleich absolutes Sein. „Im Wesen der Wahrheit ist wahrsein dasselbe wie sein". (De Trin. VIII, 1). Nicht nur der mundus intelligibilis, sondern auch alles Zeithafte, das von ihm geschaffen, ist, insofern es am Sein partizipiert, wahres Sein. Weisheit und Zahlen sind nicht schlechthin, sondern sie sind wahr, und die Seele ist insofern Seele, als sie wahre Seele ist. (De div. quaest. 83, q 1). „. . . weil du in Wahrheit alles mit deiner Hand umfassest und alles wahr ist, insofern es existiert, Falschheit ist dann vorhanden, wenn man dem ein Sein zuschreibt, was nicht existiert". (Conf. VII, 15). Die kurze Formel „Verum est id quod est" (Sol.) ist Ausdruck eines zweiten Wahrheitsbegriffes im ontologischen Sinne, der sowohl für den Bereich des kreatürlichen als auch des idealen Seins Geltung besitzt und im Gedanken der participatio fundiert ist. (verum : veritas).

Eine dritte Begriffsbestimmung kommt hinzu: Als Augustin durch den Hortensius des Cicero zum ersten Mal angeregt wurde, die Weisheit d. h. Wahrheit zu suchen, sah

er in ihr ein Ersatzgut für die Objekte, die ihn bisher der Vergänglichkeit halber unbefriedigt ließen, neuen Lebensinhalt also. Der Zugang hierzu hätte über das Wahre als Teilhabendes an der Wahrheit, über die Geschöpfe also, erfolgen müssen, wenn er nicht noch auf dritte, dem menschlichen Geist immanente Wahrheiten gestoßen wäre, die ihn auch in der Tat zur höchsten Wahrheit geführt haben. Das waren die Normen und Seinsprinzipien, die zur Ordnung jener Wahrheiten gehören, die vom Menschen in Form eines Urteils aus der Urwahrheit, an der auch sie wie alles Wahre teilnehmen, erkannt werden, die er erkennen kann, die er anerkennen muß, und die seinen sichersten Wissensbestand ausmachen. Es ist nun charakteristisch für Augustin, daß in den Schriften, die sich mit der Wahrheitserkenntnis befassen, die Wahrheit also in Beziehung zum Menschen bringen, ganz gleichgültig ob es sich um unmittelbar im göttlichen Licht erfaßte oder um mittelbar gewonnene empirische Wahrheiten handelt, die nach der Voraussetzung, daß alles verum a veritate verum est (De div. quaest. 83, q. 1) gleichfalls der Urwahrheit entstammen, immer die Rede ist von der Wahrheit, die gesucht und aufgefunden werden kann[12] und festgestellt werden soll, unter welchen Bedingungen die Zustimmung zur aufgefundenen Wahrheit nicht versagt werden darf. (C. Acad. II, 12; 30; III, 5; 12). Es ist ferner bezeichnend, daß ihm als junger Philosoph die Anamnesislehre Platons zugesprochen hat. Daraus erhellt, daß Augustin die Wahrheit nicht als Übereinstimmungsverhältnis zwischen Gedanken und Wirklichkeit oder als Wirklichkeitsform des Urteils auffaßt, für ihn liegt Wahrheit vielmehr, wie ja auch schon aus dem ontolog. Wahrheitsbegriff hervorgeht, auf Seiten des Erkenntnisobjekts, im Gegenstand oder Sachverhalt, unabhängig davon, ob er gedacht wird oder nicht, so daß der Gedanke, sine cognitore nihil verum esse posse (Sol. Lb. II, 8; 15.) als absurd verworfen wird. Prüft man unter diesem Gesichtspunkt das Schrifttum Augustins weiter,

[12] C. Acad. I, 5; 14: Weise also wird der sein, der in vollkommener Weise die Wahrheit gesucht hat, auch wenn er noch nicht zu ihr hingelangt, denn als Weg, der zur Wahrheit führt, ist kein besserer zu finden, als das achtsame Suchen nach der Wahrheit. Ferner C. Ac. Lb I, 2; 5., Lb. I, 9; 25., Lb. II, 2; 4. 3; 8. 3; 9. 9; 23. 12; 28. Lb. III, 1; 1. 3; 5. 14; 30. Conf. XII, 38: Welcher Mensch wird aber einem andern das Verständnis dieser Wahrheit vermitteln? . . . Von dir muß man sie erbitten, in dir sie suchen, bei dir anklopfen; dann, dann wird man sie empfangen, dann wird sie uns erschlossen werden.

so stößt man immer wieder auf Redewendungen, bei denen die Wahrheit, die im göttlichen Intellekt, an dem der Mensch teilnimmt, basiert, als ein Etwas, das dem Menschengeist als ein Zuergreifendes gegenübersteht, hingestellt wird und nicht erst durch den Erkenntnisakt bedingt ist. So, wenn er in De immortalitate animae cap. VI, 11 von einer coniunctio intuentis animi et eius veri quod intuetur spricht, wenn er von den Akademikern sagt, für sie sei die Wahrheit infolge gewisser Dunkelheiten der Natur oder wegen der Ähnlichkeit der Dinge verschüttet oder vermengt und halte sich verborgen (C. Acad. Lb. II, 5; 12), wenn er, den Unterschied zwischen Glauben und Glaubensinhalt charakterisierend, den Glauben in die Seele und die Wahrheiten, an die man glaubt, in die Dinge verlegt (De Trin. XIII, 2), wenn er sich vornimmt, die Wahrheit nicht nur im Glauben, sondern auch mit dem Verstand zu umfassen (C. Acad. III, 20; 43), wenn er ethische Reinigung fordert, damit die Wahrheit sich zu erkennen gebe.

Am deutlichsten tritt diese Auffassung des Wahrheitsbegriffes da zutage, wo es sich um die Erkenntnisgewinnung intelligibler Gegenstände, apriorischer und normativer Urteile handelt, da, wo sich der ratio oder dem intellectus, das dem Menschen zur Aufspürung der Wahrheit eigene Organ, Erkenntnisobjekte ohne Einschaltung eines realen oder formalen Zwischengliedes, sondern direkt im Licht der göttlichen Vernunft darbieten, so daß er sie schauend aufzunehmen vermag. Aut enim intelligit et verum est, aut si verum non est, non intelligit. De Gen. ad Litt. XII, 25.

Objektive und subjektive Gewißheit.

Diese dem Erkenntnisobjekt inhaerierende Wahrheit, deren Besitz der Mensch erstrebt, um glücklich zu sein, muß sich, da der Geist erwiesenermaßen Irrtum und Täuschung ausgesetzt ist, durch ein offensichtliches Kennzeichen offenbaren. Das ist der Fall für alle Wahrheitssucher, sofern ihr Herz ad vera capienda geeignet ist. (Joh. Ev. 98). Ihr Kriterium liegt, wie schon nachgewiesen, in der unmittelbaren oder mittelbaren Evidenz. Allein durch die ihm anhaftende Evidenz weist sich der Erkenntnisinhalt dem Intellekt als wahr aus.

Nicht die Überzeugung vom Vorhandensein einer Wahrheit ist ihr Kriterium, sondern die Evidenz, die Gewißheit auslöst. Wahrheit an sich besteht unabhängig vom Menschen, erkannte Wahrheit ohne Evidenzcharakter ist unmöglich. Ohne ihn bleibt Wahrheit für den Menschen völlig indifferent. Von dieser erkenntnistheoretischen Einsicht, daß nicht alles, was wahr ist, evident sein muß, daß es neben gewußten auch unerkannte Wahrheiten gibt, daß also das Wissen hierum als besonderes attributives Erkennungsmerkmal an ihr die Evidenz voraussetzt, ist Augustin durchdrungen, wenn er das verum und certum für die gewußte Wahrheit als untrennbare Momente fordert; er verlegt nämlich dabei das subjektbezogene certum auf die Objektseite und meint damit die Evidenz.

Das beweisen Formulierungen, wo der Wahrheit das Attribut der Gewißheit zugelegt wird oder Gewißheit und Wahrheit zugleich vom Erkenntnisobjekt ausgesagt werden. So heißt es in der Vorbemerkung, Absatz 3, zum dritten Buch De Trinitate: „. . . wenn du in den meinigen (Schriften) etwas findest, was dir nicht gewiß zu sein scheint, dann nimm es als sichere Wahrheit erst an, wenn dir seine Gewißheit einleuchtet. . .". Weiter in Ep. 118, 3; 13: . . . non prava opinione atque temeraria, sed certa atque inconcussa veritate; Ep. 147, 16; 38: . . . sed sola mente intuens, vera et certa esse perspexeris, sicut voluntatem tuam. . . 41: Num ergo iis oculis cordis tui, quibus haec omnia vera et certa esse contueris; De Gen. ad. Litt. VII, 14: . . . cum vult intelligere vel divina vel deum vel omnino etiam se ipsam suasque considerare virtutes, ut aliquid veri certique comprehendat[13]. Am markantesten kommt der Wahrheits- und Gewißheitscharakter eines objektiven Tatbestandes im Enchiridion de Fide, Spe, et Caritate, cap. XX zum Ausdruck, wo es heißt: Sicut ergo nos vivere non solum verum, sed etiam certum est, ita vera et certa sunt multa, quibus non assentiri, absit ut sapientia potius quam dementia nominanda sit. Die Tatsache, daß wir leben, ist nicht nur eine wahre (durch Teilnahme an der alles Wahre umfassenden Wahrheit), sondern auch eine gewisse d. h. im Akt der Einsicht einleuchtende. Durch ihre Gewißheit d. i.

[13] Weitere Stellen hierzu: De Civ. Dei XI, 26; De Doctrina christiana II, 34; 52; De cura gerenda pro Mortuis c 17; 21.

Evidenz ist sie als unbezweifelbar wahr erkennbar. Als Beweis seien ferner Stellen angeführt, wo das certum unverkennbar auf die Objektseite verschoben ist. Ipsumque lumen quo cuncta ista discernimus, in quo nobis satis apparet quid credamus incognitum . . . quid certum et omnium corporum dissimillimum intelligentia contempletur: hoc ergo lumen . . . tamque nobis certum est quam nobis efficit certa quae secundum ipsum cuncta conspicimus. Ep. 120, 2; 10. . . . quia non credere incognita, sed certa cognoscere accessi. . . Hoc ille metuens ne sibi diceretur, offundit nebulas imperitis, primum pollicens rerum certarum cognitionem et postea incertarum imperans fidem. (Contra Ep. Manichaei q. v. Fund. c. 13; 17. c. 14; 18). Im Enchiridion De Fide, Spe, et Caritate cap. XX spricht er vom Irrtum derer, die dem Ungewissen ihre Zustimmung geben und in De Vera Religione c 8 von der „Gewißheit, die uns einleuchtet". Maßgebend ist eine weitere Stelle in De Util. Cred. c IV, wo die Gewißheit in Beziehung zur Falschheit gesetzt wird, also gleichsam die Stellung der objektiv gegebenen Wahrheit einnimmt: Nam et hic non minus miser est, si de re tanta id quod falsum est, pro certo sibi persuasit.

Wahrheit als Seinsform eines Gegenstandes oder Sachverhalts ist absolut, Evidenz als ihr Erkennungsmal ist relativ durch ihre Bezogenheit auf den erkennenden Verstand und weist je nach der Ursprungsschicht der Gegenstände und Urteilsinhalte, von denen Wahrsein ausgesagt wird, verschiedene Stärkegrade auf. Maßstab für den Grad der Evidenz, nach Augustin der Gewißheit, ist die Bewußtseinsimmanenz oder Transzendenz ihrer Gegebenheiten. Das Maximum an Gewißheitsmöglichkeit stellt jene Wahrheit, die ohne Vermittlung von Außenweltobjekten oder Verstandesoperationen intuitiv ergriffen wird, da sie direkt in interiore homine wohnt: die Urwahrheit und alle in der Seele vorgefundenen intelligiblen Gegenstände und Prinzipien, die in ihrem Licht geschaut werden. Vom Menschen aus gesehen geht ihr die auf derselben Gradstufe stehende Gewißheit voraus, die der Geist von sich selbst hat, wenn er sich als seine Substanz oder die objektivierten Formen seiner Funktionsweisen: Glaube, Wille, Zweifel, Gedanke usw. erfaßt und in der Reflexion hierüber Urteile wie: Dubito, ergo sum gewinnt. Sobald aber der Geist

sich fremdem Bewußtsein und fremden Bewußtseinsinhalten zuwendet, nimmt der Grad der Gewißheit ab, da nicht mit der Wahrheit selbst, sondern wie bei allen natürlichen und übernatürlichen Glaubensinhalten erst mittelbar mit der Einsicht in die Glaubwürdigkeit des Zeugen und der Rechtmäßigkeit der Autorität Evidenz gegeben ist. Zwischen beiden steht der Evidenzcharakter der Außenweltobjekte, bei deren Erkenntnis die Möglichkeit der Täuschung durch die Inanspruchnahme der körperlichen Sinnesorgane naheliegend ist.

Gegenüber den zitierten Stellen jedoch, die bekunden sollten, daß Gewißheit ebenso wie Wahrheit der Objektseite zugeschrieben wird, muß zugestanden werden, daß sich daneben eine Reihe von Texten anführen läßt, bei denen das certum zweifellos in Beziehung zum Erkenntnissubjekt gesetzt wird, so in De Vera Religione: c. 39; 73: Omnis qui se dubitantem intelliget, verum intelligit et de hac re quam intelligit certus est! De vero igitur certus est[14].

Wird nicht mit dieser Stelle der vorher angeführte Wortlaut widerlegt? Er läßt ihn unberührt, wenn man aus dem Textzusammenhang den Verwendungssinn des Terminus certus herausliest. Er steht nicht im Dienste der Aufweisung eines Wahrheitskriteriums, sondern wird im Sinne der persönlichen Überzeugung vom Vorhandensein einer unbezweifelbaren Wahrheit in uns, die der Aufdeckung ihres Kriteriums folgt, als Beweis für die Existenz einer Wahrheit überhaupt angeführt. Damit tritt neben die Gewißheit im Sinne der Evidenz als Wahrheitskriterium des Erkenntnisgehaltes ein zweites certum im Sinne des Wahrheitsbewußtseins im erkennenden Subjekt, ein subjektiv erlebtes certum esse, eine psychische Haltung, die sich in dem Drang, der Wahrheit nach entdeckter Evidenz

[14] Ferner Conf. Lb. VI, 4: „Ich wollte nämlich von dem, was man nicht sehen kann, die gleiche Gewißheit haben, wie ich gewiß war, daß 7 + 3 = 10 ist. Conf. VII, 8: „Durch innerliche Stacheln triebst du mich an, daß ich keine Ruhe hatte, bis ich deiner durch innerliches Schauen gewiß wäre". Conf. VII, 20: „So war ich gewiß, daß du seist, und daß du unendlich seist, wenn auch nicht ausgebreitet durch endliche und unendliche Räume, und daß du wahrhaft seist . . . Gewißheit also hatte ich über alles dies . . ." De Civitate Dei Lb XI, 27: „Im Sinn des inneren Menschen bin ich gewiß, daß ich bin und daß ich das weiß, in ihm liebe ich Sein und Bewußtsein und bin ich auch darüber gewiß, daß ich dies liebe", De Anima et eius Origine Lb. IV, 7; 9: Ecce modo, modo dum sumus, dum vivimus, dum nos vivere scimus, dum meminisse nos et intelligere, et velle certissimi sumus. . . . De Trin. XV, 7; 13: Fieri ista in animo vel ab animo nostro novimus et certissimi sumus . . .

zuzustimmen, äußert. Erkenntnisgenetisch gliedert sich daher der Akt der Wahrheitserfassung in drei zeitlich nacheinander verlaufende Momente: Die Wahrheit bietet sich an, ihre Evidenz (objektive Gewißheit) leuchtet ein, in der Psyche entsteht der Anerkennungszwang, die Zustimmung zur begriffenen Wahrheit (subjektive Gewißheit). Kriterium der Wahrheit ist und bleibt die ihr immanente Evidenz, und erst nach erkannter Evidenz wird das Vorhandensein der Wahrheit unter nötigendem Gewißheitsbewußtsein, ganz im Gegensatz zum Zweifel, anerkannt. So heißt es in Fortsetzung der Vorbemerkung 3 zum Buch III De Trinitate: „Findest du eine W a h r h e i t darin (in meinen Schriften), dann ist sie durch ihr bloßes Dasein noch nicht mein Besitz, aber durch E i n s i c h t und liebendes J a zu ihr werde sie mein und dein Besitz."

Lebenslauf.

Ich, Maria Simon, Tochter des zu Neuwied verstorbenen Kaufmanns Josef Simon, röm.-katholischen Bekenntnisses, wurde am 9. Juli 1904 zu Münstereifel geboren. Nach Besuch des Städt. Lyzeums und Oberlyzeums zu Neuwied bestand ich am 4. März 1924 die Reifeprüfung und Ostern 1925 die Lehramtsprüfung für Lyzeen. Laut Zeugnis vom 15. März 1930 legte ich vor dem Provinzialschulkollegium zu Koblenz die Ergänzungsprüfung in Latein und höh. Mathematik zur Erlangung des Abiturs des Realgymnasiums ab. Seit dem Sommersemester 1930 widmete ich mich an der Universität zu Bonn sieben Semester lang dem Studium der Philosophie, Psychologie und Psychiatrie. Ostern 1934 wurde ich in den Volksschuldienst einberufen. Die mündliche Promotionsprüfung bestand ich am 15. Dezember 1937.

Im Universitas-Archiv erschienen bisher folgende Werke:

Pädagogik:

Band

6 Henn, Aloys. Vom Wesen und Wert der Jugendfreundschaft. RM 4,25

49 Hengstenberg, Hans-Eduard. Die Macht des Geistigen in seiner Ohnmacht. RM 5,—

26 Jung, Hubert. Das Phantasieleben der männlichen werktätigen Jugend. RM 4,—

9 Kluge, Alfred. Urteile ehemaliger Abiturienten. RM 4,—

2 Laduga, Friedrich. Beiträge zur Entwicklung des Volksschulwesens. RM 3,60

1 Martin, Josef. Fr. H. Chr. Schwarz, ein Pädagoge der Romantik. RM 4,75

3 Nieske, Julius. Sozialphilosophie und Sozialpädagogik Pestalozzis. RM 1,80

27 Peters, Maria. Die Stellungnahme Felix Dupanloups, Bischof von Orléans, zu den Fragen der Mädchenerziehung und Frauenbildung seiner Zeit. RM 5,—

69 Pohle, Peter. System der Staats- und Nationalerziehung bei Karl Heinrich Ludwig Pölitz und ihre philosophischen Grundlagen. RM 6,—

52 Reiring, Hugo. Autorität und Freiheit als Prinzipien der Charakterbildung. RM 6,—

21 Selung, Bruno. Psychologismus und Sachlichkeit in der modernen Jugendbewegung. RM 4,50

60 Siegmund, Georg. Der Berufs-Charakter des Lehrers. RM 3,40

Philosophie:

86 Abel, Maria-Gertrud. Über gestaltvergleichende Philosophie der Geschichte. RM 6,—

71 v. Bracken, Ernst. Die Selbstbeobachtung bei Lavater. RM 3,50

77 Conrads, Elisabeth. Der Wandel in der Görres'schen Geschichtsauffassung. RM 4,20

20 Hasebroek, Karl. Leben, Geist und Gottesglaube. RM 4,—

39 Hilz, Hedwig. H. F. Amiel und die Deutschen. RM 3,60

97 Hölters, Hans. Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelsohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas. RM 3,60

43 Most, Otto. Die Ethik Franz Brentanos. RM 6,75

14 Pieper, Josef. Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin. (1. Auflage 1929) RM 4.—

14a Pieper, Josef. Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin. (2. Auflage) RM geh. 3,50, geb. 5,50.

34 Recktenwald, Friederike. Die phänomenologische Reduktion bei Edmund Husserl. RM 2,70

66 Roos, Carl Alexander. Wesen und Stellung des ökonomischen Wertes. RM 3,15

68 Schurda, Gerhard. Aesthetik und Musiktheorie des Philosophen Karl Chr. Fr. Krause. RM 7,25

92 Simon, Maria. Gewißheit uund Wahrheit bei Augustinus. RM 2,40

4 Stähler, Wilhelm. Zur Unsterblichkeitsproblematik in Hegels Nachfolge. RM 2,70

73 Tausend, Hermann. Das Problem der Wissenschaft bei Nietzsche Brosch. RM 3,20, Leinenband RM 4,50

33 Weinand, Johannes. Augustinus erkenntniskritische Theorie der Zeit der Gegenwart. RM 2,—

Band

Historik:

32 Ahrens, Liselotte. Lamennais und Deutschland. RM 16,—
29 Block, Hermann. Die parlamentarische Krisis der nationalliberalen Partei 1879—1880. RM 4,50
77 Conrads, Elisabeth. Der Wandel in der Görres'schen Geschichtsauffassung. RM 4,20
30 v. Puttkamer, Gerda. Papst Innocenz IV. Versuch einer Gesamtcharakteristik aus seinem Wirken. RM 5,40
36 Siebold, Martin. Das Asylrecht der römischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung seiner Entwicklung auf germanischem Boden. RM 8,60

Literarhistorik:

48 Brocke, Karl. Die volkstümliche Heimatkunst in Alban Stolz' Sprache und Stil. RM 4,25
47 Dalhäuser, Elsa Maria. Der barocke Kleinroman „Don Franzesco und Angelika". RM 4,75
67 Grüner, Leo. Alban Stolz als Volkspädagoge. RM. 3,60
5 Grützmacher, Liesel. Franz Horn, ein Nachfahre der Romantik. RM 5,85
46 Guntli, Lucie. Goethezeit und Katholizismus im Werk Ida Hahn-Hahns. RM 5,40
50 Kampmann, Theoderich. Dostojewski in Deutschland. RM 6,75
35 Klinge, Gerhard. Lessings Bedeutung für die Geschichte und den Neuaufbau der christlichen Ethik. RM 5,40
19 Langer, Norbert. Das Problem der Romantik bei Nietzsche. RM 6,75
51 Neumeister, Heddy. Geistlichkeit und Literatur. RM 9,—
16 Roer, Walter. Soziale Bewegung und politische Lyrik im Vormärz 1840—1848. RM 6,—
18 Rothfuchs, Eduard. Der selbstbiographische Gehalt in Gustav Freytags Werken bis 1855. RM 5,40
15 Schwering, Julius. Literarische Streifzüge u. Lebensbilder. RM 11,25

Anglistik:

74 Behrens, Werner. Lateinische Satzformen im Englischen. RM 4,—
38 Beuscher, Elisabeth. Die Gesangseinlagen in den englischen Mysterien. RM 5,40
37 Möllmann, Adelheid. Die künstlerische Arbeit Tennysons an seinen Gedichten. RM 4,50
75 Riese, Teut. Die englische Psalmdichtung im sechzehnten Jahrhundert. RM 3,20

Romanistik:

54 Stirner, Berta. Ariost und die französische Poesie der Renaissance. RM 4,—
53 Zunker, Dorothea. Flauberts Kunsttheorie in ihrem Werden. RM 4,—

Musikwissenschaft:

25 Dennerlein, Hanns. Johann Friedrich Reichardt und seine Klavierwerke. RM 12,60
23 Mahling, Friedrich. Musikkritik. Eine Studie. 2,—

Band

31 Mahling, Friedrich. Edmund Schröder, ein zeitgenössischer Komponist. RM 3,15

76 Nilsson, Kurt. Die Rimskij-Korssakoffsche Bearbeitung des „Boris Godunoff" von Mussorgskij als Objekt der Vergleichenden Musikwissenschaft. RM 5,60

17 Serauky, Walter. Die musikalische Nachahmungsästhetik im Zeitraum 1700—1850. RM 10,80

45 Valentin, Erich. Die Entwicklung der Tokkata im 17. und 18. Jahrhundert (bis J. S. Bach). RM 10,75

8 Vetter, Walter. Das frühdeutsche Lied (2 Bände) je RM 21,60

Rechtswissenschaft:

7 v. Almsick, Helmut. Die Rechtsstellung des Privateigentümers von Sachen des Gemeingebrauchs. RM 4,30

89 Buhtz, Heinz-Walter. Die Zulassung zum Gewerbebetrieb im nationalsozialistischen Wirtschaftsrecht. RM 6,30

78 Eiler, Klaus Erimar. Die Abgrenzung der Tat von der Rechtsfrage in der Rechtsprechung des Reichsfinanzhofs. RM 4,80

12 Glose, Friedrich. Der griechisch-bulgarische Streit vor dem Völkerbundsgerichtshof. RM 4,—

70 Grebe, Hans Clemens. Die Rechtspflicht zum Handeln bei den sogen. unechten Unterlassungsdelikten. RM 4,—

59 Hallier, Kurt. Zweckverwirklichung und Notwendigkeit als Wesensbestandteile des Enteignungsbegriffs. RM 3,—

41 Hartmann, Hans. Die Reichsverfassungsmäßigkeit des lübeckischen Landesverfassungsrechts, insbesondere die verfassungsrechtliche Stellung des lübeckischen Senats. RM 4,25

82 Herx, Lieselotte, Susanne. Der Giftmord, insbesondere der Giftmord durch Frauen. RM 5,20

44 Jacoby, Georg. Der Finanzausgleich. RM 5,50

79 Lincke, Wolf-Eckart. Das Delikt des Hochverrats im heutigen deutschen Recht unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 24. April 1934. RM 4,—

91 Mallmann, Walter. Die Sanktion im Gesetzgebungsverfahren. RM 9,60

85 Paetsch, Julius. Die Rechtsstellung des Verkäufers beim Eigentumsvorbehalt gegenüber dem nichtzahlenden Käufer. RM 3,60

10 Philipp, Alfred. Die Parteifähigkeit vor dem Staatsgerichtshof bei Verfassungsstreitigkeiten innerhalb eines deutschen Landes. RM 4,—

96 Schlierbach, Helmut. Die politische Polizei in Preußen. RM 4,50

80 Schröder, Horst. Die Voraussetzungen der Normen von Betriebsordnung und Tarifordnung auf das Verhältnis Unternehmer — Gefolgsmann. RM 3,50

56 Steinweg, Alfred. Die Kompetenzkonflikte in Preußen 1919—1930. RM 4,—

83 Struck, Hans. Kriminalsoziologie der Unterschlagung mit besonderer Berücksichtigung des Landgerichtsbezirks Münster. RM 3,20

24 v. Spreckelsen, Heinrich. Die rechtlichen Beziehungen des Völkerbundes zu internat. Unionen. RM 4,—

28 Walter, Arno. Die Rechtsstellung des Auslandsvertreters eines deutschen Handelsunternehmens im englischen Rechtskreis. RM 4,50

57 Weinberg, Berthold. Völkerbund und Nichtmitgliedsstaaten. RM 5,—

22 Zinkeisen, Ulrich. Die Geschäftsordnung der Reichsregierung in ihrem Verhältnis zur Verfassung. RM 3,60

Band Wirtschafts- und Sozialwissenschaft:

58 Dohrn, Klaus. Internationaler Stromaustausch. RM 3,35
72 Hiller, Carl. Der ökonomische Hintergrund der geplanten Aktienrechtsreform. RM 3,50
87 Irmer, Julius. Raumordnung durch Umschichtung des Arbeitsnachwuchses. RM 2,80
11 Kruse, Ludwig. Der Begriff der Privatwirtschaft in seinem systematischen Verhältnis zu dem Begriff der öffentlichen Wirtschaft. RM 4,—
95 Mönkemeyer, Arno. Der Markt für Kalkdüngemittel. RM 6,—
40 Oppler, Ernst. Der Begriff des Wirtschaftsgesetzes in der Volkswirtschaftslehre. RM 4,75
81 Reinfeld, Werner. Die Fettwirtschaft und Fettversorgung in den außerdeutschen Ländern Mittel- und Westeuropas. RM 4,20
55 Rudolph, Heinz. Entwicklungstendenzen der deutschen Seehäfen in der Nachkriegszeit. RM 4,75
88 Schier, Waldemar. Der nationalsozialistische Unternehmertyp. Entwicklungsbedingungen, Merkmale und Funktionen des deutschen Unternehmers im Dritten Reich. RM 3,60
93 Scholvin, Johann. Die deutsche Schiffahrt nach dem Süden und Osten (Afrika, Asien, Australien) seit Beendigung des Weltkrieges. RM 6,—
65 Wolf, Eduard. Die Neuindustrialisierung der Erde und ihre Auswirkungen auf den europäischen Industriekapitalismus. RM 3,35

Mathematik:

13 Glogowski, Arnold. Beiträge zur Auffindung verborgener Periodizitäten. RM 5,40
42 Schöbe, Waldemar. Beiträge zur Funktionentheorie in nichtarchimedisch bewerteten Körpern. RM 5,40

Rationalisierung:

63 Steinrötter, Alfons. Ein neues Zeitalter auf dem Wege der Rationalisierung. RM 5,20

Psychologie:

64 Kern, Benno. Wirkungsformen der Uebung. RM 31,50

Theologie:

61 Marschall, Gerhard. Die Gottlosen des ersten Psalmenbuches. RM 5,40
90 Wolff, Hanna. Der lebendige Gott. Nathan Söderbloms Beitrag zur Offenbarungsfrage. RM 8—

Naturwissenschaft:

62 Brehmer, Magda. Das Inntal bei Innsbruck. RM 4,—